ميشيل فوكو

نظام الخطاب

ترجمة

د. محمد سبيلا



ميشيل فوكو

نظـــام الخطـــاب

ترجمة

د.محمد سبيلا

نظام الخطاب

(الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج
دوفرانس في ثاني ديسمبر سنة 1970)
Michel Foucault : L'ordre du
discourse Paris Gallimard 1971.

في الخطاب الذي يتعيّن عليّ أن ألقيه الآن، وفي الخطابات التي يتعيّن عليّ ألقيها هنا، ربما لعدة سنوات، وددت لو كنت أستطيع أن أتسلّل فيه خلسة. وبدل أن أتناول الكلمة، كنت أودّ، في اللحظة التي أتحدث فيها، أن أتصور نفسي وكأن صوتا بدون اسم كان قد تقدّمني منذ مدة: كان يكفيني إذن أن أسلسل الجملة وأن أواصلها، وأن أسكن في ثناياها دون أن أثير الانتباه، كما لو أنها أشارت إليّ لأختفي لحظة[1]. كان من الممكن ألاّ تكون هنالك بداية إذن؛ وبدل أن أكون ذلك الذي يصدر عنه الخطاب، ربما كنت بالأحرى معرضا لمسار صدفته، ربما كنت ثغرة رفيعة، وربما كنت نقطة اختفائه الممكن.

كنت أود لو كان ورائي (وقد تناول الكلمة منذ مدة طويلة مضاعفا من قبل كل ما سأقول) صوت يمكن أن يتحدث هكذا: "يجب الاستمرار، لا أستطيع أن أستمر، يجب أن أستمر، يجب أن أقول الكلمات طالما أن هناك كلمات، يجب أن أقولها حتى تعثر عليّ، وحتى تقولني -إنه عناء غريب- خطأ غريب، يجب الاستمرار، ربما يكون ذلك قد حصل من قبل، ربما تكون الكلمات قد قالتني من قبل، وربما

[1]) سيشير فوكو في آخر صفحة إلى مظاهر الارتباك التي داهمته وهو يتناول الكلمة من نفس موقع أستاذه هيبوليت، وكخلف له. فالصوت المقصود هنا صوت أستاذه الذي كان له من المدائح والإحراجات ما يبرر وجوده، فقد ابتدأ حديثه مادحا أستاذه وأنهاه كذلك.

تكون قد حملتني إلى عتبة تاريخي، أما الباب الذي ينفتح على تاريخي، والذي سيثير استغرابي إذا ما انفتح"[٨].

أعتقد أن لدى الكثيرين نفس الرغبة في ألا يبدأوا، نفس الرغبة في أن يجدوا أنفسهم، عند بداية اللعبة، على الجانب الآخر من الخطاب، دون أن يكونوا قد راعوا من الخارج، ما يمكن أن يكون له من تفرد ومن إثارة، وربما من أذى. تجيب المؤسسة على هذه الأمنية الشائعة بنغمة ساخرة، لأنها تجعل البدايات علنية، ولأنها تحيطها بهالة من الاهتمام والصمت، ولأنها تفرض عليها أشكالا أضفي عليها طابع طقوسي، كما لو كانت تريد إثارة الانتباه إليها من بعيد.

تقول الرغبة: "لم أكن أريد الدخول شخصيا في هذا المستوى المغامر للخطاب؛ لم أكن أريد أن تكون لي به علاقة بخصوص ما له من عناصر الحسم والقطع. كنت أود أن يلتف من حولي كشفافية هادئة، وعميقة، ومفتوحة بلا نهاية، هناك حيث يستجيب الآخرون لانتظاري، ومن حيث ترتفع الحقائق الواحدة تلو الأخرى؛ لم يكن أمامي سوى أن أترك نفسي محمولة فيه كحطام سعيد". وتجيب المؤسسة: "لا تخش أن تبدأ؛ فكلنا هنا لنريك بأن الخطاب خاضع لقوانين؛ وبأننا نسهر، منذ زمن طويل، على ظهوره؛ وأن مكانا قد أُعد له، مكانا يشرفه لكنه يجرّده من سلاحه. وأنه إذا حصل أن كانت له بعض السلة فإنه يستمدها منا ومنا فقط".

ولكن ألا يمكن أن تكون هذه المؤسسة وهذه الرغبة شيئا آخر سوى ردين متضادين على نفس التخوف: التخوف تجاه ما يشكله الخطاب في حقيقته المادية كشيء منطوق أو مكتوب؛ التخوف تجاه هذا الوجود العابر المتّجه إلى الإمحاء بدون

) هذه فقرة مقتبسة من رواية صمويل بيكيت المعروفة: اللامسمى (L'innomable) المنشورة في 1953 :minuit (ص213) ونجد نظيرا لهذا النص في رواية أخرى لبيكيت هي "أوه أيتها الأيام الجميلة" (Oh ! Les beaux jours) حيث نجد سيدة غارقة في الثرثرة والكلام إلى أخمص حياتها تقول ما يماثل ذلك: "يجب أن أقول الكلمات إلى أن تخونني... إلى أن تعثر علي". (المغرب).

شك، لكن خلال مدة لا نتحكم نحن فيها؛ التخوف من أن نحس بأن تحت هذه الحركة، التي هي مع ذلك حركة يومية ورمادية، سلطا أو أخطارا لا نتصورها جيدا؛ التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات وجروح وسيطرات وعبوديات عبر الكثير من الكلمات التي قلص استعمالها منذ زمن طويل من فظاظتها.

لكن ما هو هذا الشيء الخطير جدا في كون الناس يتحدثون وفي أن خطاباتهم تتكاثر بلا حدود؟ أين هو الخطر إذن.

ها هي الفرضية التي وددت أن أتقدم بها، هذا المساء، لأحدد موقع -وربما المسرح المؤقت جدا- العمل الذي أقوم بإنجازه: أفترض أن إنتاج الخطاب[1]، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة. إننا نعرف طبعا، في مجتمع كمجتمعنا، إجراء الاستبعاد. أكثر هذه الإجراءات بداهة، وأكثرها تداولا كذلك هي المنع. إننا نعرف جيدا أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أخيرا ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان. هناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوح للذات المتحدثة: تلك هي لعبة الأنواع الثلاثة من إجراءات المنع التي تتقاطع وتتعاضد أو يعوض بعضها البعض مشكلة سياجا معقدا يتعدّل باستمرار. أشير فقط إلى أن المناطق التي أحكم السياج حولها، وتتضاعف حولها

---

[1]) يتكاثر في هذا النص ورود كلمة خطاب (Discours)، وهو مصطلح لساني، يتميز عن نص وكلام وكتابة وغيرها بشكله لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثرا أو شعرا، منطوقا أو مكتوبا، فرديا أو جماعيا، ذاتيا أو مؤسسيا، في حين أن المصطلحات الأخرى تقتصر على جانب واحد. وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس ناتجا بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما.

الخانات السوداء في أيامنا هذه هي مناطق الجنس والسياسة: وكأن الخطاب، بدل أن يكون هذا العنصر الشفاف أو المحايد الذي يجرد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعا سليما، هو أحد المواقع التي يمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل. يبدو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة. وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب -وقد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك- ليس فقط هو ما يظهر (أو يخفي الرغبة، لكنه أيضا هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب -والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك- ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها.

يوجد في مجتمعنا مبدأ آخر للإبعاد: لا يتعلق الأمر هنا بالمنع بل بعملية قسمة ورفض. أشير هنا إلى التعارض بين العقل والحمق. لقد كان الأحمق، ابتداء من القرون الوسطى، هو ذلك الذي لا يتداول خطابه كما يتداول خطاب الآخرين: فقد يعتبر حديثه فارغا ولا قيمة له، حديثا لا يمتلك أية حقيقة ولا أية أهمية، حديثا لا يمكن أن يكون محط ثقة من طرف العدالة ولا يمكن أن يؤخذ كشاهد على صدق عقد أو ميثاق، ولا يمكن حتى أن يسمح له بممارسة القربان في القداس، وأن يجعل من الخبز جسدا؛ وقد يحدث أيضا في مقابل ذلك أن تنسب له قدرات غريبة، بالتعارض مع كل الباقي أي القدرة على الجهر بحقيقة مخفية والقدرة على التعبير عن المستقبل وعلى الرؤية الساذجة لما لا يمكن أن تدركه حكمة الآخرين. ومن الغريب أن نلاحظ أن كلام الأحمق قد ظل لعدة قرون في أوروبا، كلاما لا يسمع، وفيما إذا استمع إليه، فإنه يستمع إليه ككلام يعبر عن الحقيقة. وأما أنه يسقط في العدم - يرفض حالما يتلفظ به. وإما أن يكشف فيه عن عقل ساذج أو ذي دهاء، عن عقل أكثر معقولية من عقل العقلاء. على كل حال، سواء كان كلام الأحمق مبعدا أو مستعملا بصورة

سرية من طرف العقل، في معناه الدقيق، فإنه كلام لم يكن موجودا. كان التعرف على حمق الأحمق ينم عبر أقواله. وقد كانت أقواله في الحقيقة هي الموقع الذي يمارس فيه عملية القسمة؛ ولكنها لم تكن أبدا أقولا متقبلة ولا مستمعا إليها. فقبل نهاية القرن الثامن عشر، لم يخطر أبدا على بال أي طبيب أن يحاول أن يعرف ما كان يقال في هذا الكلام (كيف قيل، ولماذا قيل) الذي كان مع ذلك كلاما يحقق التمايز. كل هذا الخطاب الواسع للأحمق كان يتحول إلى نوع من الضجيج. و لم تكن الكلمة تعطاه إلا بصورة رمزية، على المسرح حيث كان يتقدم مسالما ومجردا من سلاحه، لأنه يلعب فيه دور الحقيقة المغطاة بقناع.

سيقال لي بأن هذا كله قد انتهى اليوم، أو إنه في الطريق إلى الزوال؛ وبأن كلام الأحمق لم يعد على الجانب الآخر من القسمة، وأنه لم يعد يعتبر حديثا فارغا ولا قيمة له، بل على العكس من ذلك فإنه يرصدنا؛ كما أننا نبحث فيه عن معنى أو عن بداية أو عن بقايا عمل ما، وأننا توصلنا إلى أن نصادف قول الأحمق فيما نتلفظ به نحن أنفسنا، عبر هذا الشق الصغير الذي يفلت منا، من خلال، ما ننطق به. لكن هذا الاهتمام لا يبرهن على أن القسمة القديمة لم تعد قائمة؛ يكفي أن يذكر كل هيكل المعرفة الذي نفحص من خلاله هذا الكلام؛ ويكفي أن نتخيل شبكة المؤسسات التي تمكن أيا كان —طبيب، محلل نفساني– من أن يستمع إلى هذا الكلام، والتي تمكن المعالج من أن يقدم كلماته البئيسة أو أن يحتفظ بها قنوط. يكفي أن نفكر في ذلك كله لنخمن بأن القسمة لم تمح بل إنها ما تزل تؤدي دورها بكيفية أخرى حسب خطوط مختلفة. وحتى عندما يقتصر دور الطبيب على إعارة السمع لحديث نال في النهاية حرية، فإن الاستماع إنما يمارس (دوما عبر الإبقاء على القسمة. إنه استماع لخطاب تستعمله الرغبة، خطاب يعتقد –إما من أجل تحمسه الكبير أو من أجل بؤسه الكبير–

بأنه محمل بقدرات رهيبة. وإذا كان صمت العقل ضروريا لإشفاء المخلوقات الممسوخة، فيكفي أن يكون الصمت في حالة تأهب، وها هي القسمة باقية.

قد يكون من باب المغامرة اعتبار التعارض بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ بمثابة منظومة ثالثة للإبعاد بجانب المنظومات التي ذكرها. كيف يمكننا أن نقارن مقارنة معقولة إجبارية الحقيقة بقسمات كهذه، قسمات تكون جزافية في البداية أو على الأقل تنتظم حول عوارض تاريخية؛ قسمات لا تعتبر فقط قابلة للتعديل ولكنها في حالة تنقل مستمر؛ قسمات تحملها منظومة كاملة من المؤسسات بحيث تفرضها وتقودها؛ وهي في الأخير قسمات لا تمارس بدون إرغام ولا بغير قسط ولو ضئيل من العنف.

فإذا وضعنا أنفسنا في مستوى قضية مصوغة ضمن خطاب ما، فإن الفصل بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ ليس فصلا اعتباطيا، ولا قابل للتعديل، ولا مؤسسيا، ولا عنيفا. لكن إذا وضعنا أنفسنا في مستوى آخر، وإذا طرحنا السؤال بقصد معرفة ماذا كانت وما هي باستمرار إرادة الحقيقة عبر خطاباتنا، هذه الإرادة التي عَبَرت قرونا من تاريخنا، أو ما هو، في شكله العام جدا، نوع القسمة الذي يحكم إرادتنا للمعرفة، فربما كانت بمثابة نسق للأبعاد (نسق تاريخي، قابل للتعديل، ويمارس إكراها مؤسسيا) نراه يرتسم أمامنا.

إنها قسمة تشكلت تاريخيا على وجه التأكيد. إذ أن الخطاب الحقيقي -بالمعنى القوي والقيّم للكلمة- لدى الشعراء الإغريق في القرن السادس، الخطاب الذي يحظى من طرفنا بالاحترام والهيبة، الخطاب الذي كان يتعين الخضوع له لأنه هو السائد، هو الخطاب الصادر عمن له الحق في ذلك وحسب الطقوس المطلوبة؛ إنه الخطاب الذي كان يطبق العدالة على مستوى القول ويعطي لكل نصيبه، إنه الخطاب الذي يعلن - وهو يتنبأ بالمستقبل- لا عما سيقع فقط، بل يسهم في تحقيقه، ويحمل معه مساهمة

الناس ملتحما مع المصير. والحال أنه، بعد قرن من الزمن، أصبحت الحقيقة الأسمى لا تقوم فيما كَانَهُ الخطاب أو فيما كان يفعله، بل تقوم فيما كان يقوله: لقد حل اليوم الذي انتقلت فيه الحقيقة من الفعل الطقوسي الناجع والصائب، أي من فعل النطق إلى المنطوق نفسه: نحو معناه وشكله وموضوعه وعلاقته بمرجعه. لقد أقيمت قسمة معيّنة بين هزيود وأفلاطون، قسمة تفصل بين الخطاب الحقيقي والخطاب الخاطئ؛ وهي قسمة جديدة لأن الخطاب الحقيقي بعد الآن لم يعد هو الخطاب القيّم والمرغوب فيه، لأنه لم يعد هو الخطاب المرتبط بممارسة السلطة. لقد طرد السفسطائي.

إن هذه القسمة التاريخية قد أعطت، بدون شك، لإرادتنا في المعرفة صورها العامة. ولكنها مع ذلك ما فتئت تتنقل: فالتحولات العلمية الكبرى يمكن أن تقرأ أحيانا كنتائج لاكتشاف ما، لكنها يمكن أيضا أن تقرأ على أنها ظهور لأشكال جديدة ضمن إرادة الحقيقة. هناك، بدون شك، في القرن التاسع عشر، إرادة للحقيقة لا تلتقي، لا من حيث الأشكال التي تستخدمها، ولا من حيث ميادين الموضوعات التي تتوجّه إليها، ولا من حيث التقنيات التي تعتمد عليها، مع إرادة الحقيقة التي تسم الثقافة الكلاسيكية. ولنعد قليلا إلى الوراء في منتصف القرن السادس عشر والسابع عشر (وفي إنجلترا على وجه الخصوص) ظهرت إرادة معرفة ترسم -مستبقة في ذلك مضامينها الحالية- مستويات من الموضوعات الممكنة، والقابلة للملاحظة، والقابلة للقياس، والقابلة للتصنيف؛ إرادة معرفة كانت تفرض على الذات العارفة (وبصورة ما قبل كل تجربة) موقعا ما، ونظرة ووظيفة ما (النظر بدل القراءة، الاختيار بدل التعليق)؛ إرادة معرفة يمليها (وبصورة أكثر عمومية من أية أداة محددة) المستوى التقني الذي يتعيّن أن تستعمل فيه هذه المعارف حتى تكون قابلة للاختيار ومفيدة. كل شيء يحدث كما لو أن لإرادة الحقيقة، انطلاقا من القسمة الكبرى الأفلاطونية، تاريخها الخاص، الذي ليس هو تاريخ الحقائق "الموجهة": تاريخ مستويات الموضوعات التي

يتعين معرفتها، وتاريخ وظائف الذات العارفة وأوضاعها، وتاريخ الاستعمالات المادية والتقنية والأداتية للمعرفة...

والحال أن إرادة الحقيقة هاته ترتكز مثلها في ذلك مثل سائر منظومات الإبعاد، على دعامة مؤسسية: فهي في نفس الوقت مدعمة وموجهة من طرف قدر هائل من الممارسات كعلم التربية طبعا، ومثل منظومة الكتب، والنشر والطبع، والخزانات، ومثل الجمعيات العلمية سابقا أو المختبرات اليوم. ولكنها موجهة أيضا، وبشكل أعمق بدون شك، من طرف الكيفية التي استعملت بها المعرفة في مجتمع ما وبالكيفية التي تقيّم بها، وتوزّع بها، بالكيفية التي تقسم بها المعرفة وتمنح بها بصورة ما. لنذكر هنا، بشكل رمزي فقط بالمبدأ الإغريقي: إن الرياضيات يمكن أن تكون من مهام المدن الديمقراطية لأنها تعلم علاقات المساواة ولكن الهندسة يجب أن تعلم وحدها في الأوليغارشيات لأنها تبرهن على النسب ضمن عدم التساوي.

أظن في الأخير أن إرادة الحقيقة هاته، باعتمادها كذلك على دعامة وعلى توزيع مؤسسين تميل إلى أن تمارس نوعا من الضغط على الخطابات الأخرى وكأنها سلطة (وأنا أتحدث هنا دوما عن مجتمعنا). إني أفكر أيضا في الطريقة التي كان فيها على الأدب الغربي أن يرتكز، لعدة قرون على ما هو طبيعي، وقريب من الحقيقة، وعلى الصدق، وعلى العلم أيضا -أي باختصار على الخطاب الحقيقي. أفكر أيضا في الطريقة التي حاولت بها الممارسات الاقتصادية- وهي مصوغة في قواعد على شكل معايير آمرة أو على هيأة سجلات للمداخيل، وضمنيا كأخلاق - البحث عن أساس ذاتها، وحاولت بها، منذ القرن السادس عشر، أن تعقلن ذاتها، وأن تجد تبريرا لذاتها في نظرية الثروات والإنتاج، أفكر أيضا في الطريقة التي بحثت بها مجموعة أمرية كمنظومة العقوبات عن مرتكزاتها أو عن تبريراتها قبل كل شيء من نظرية للحق، ثم ابتداء من

القرن 19 في معرفة سوسيولوجية ونفسانية وطبية، وطبية نفسية، كما لو أن كلام القانون نفسه لم يعد من الممكن الترخيص به في مجتمعنا إلا بواسطة خطاب حقيقة.

من بين منظومات الإبعاد الثلاثة الكبرى التي تمس الخطاب، أي الممنوع، وقسمة الحمق، وإرادة الحقيقة، تحدثت مطولا عن المنظومة الثالثة. وذلك لأن المنظومات الأولى لم تكف عن الصب في اتجاه منظومة إرادة الحقيقة؛ وذلك أيضا لأنها تحاول، أكثر فأكثر، أن تأخذ المنظومتين الباقيتين لحسابها لكي تعدلهما وتؤسسهما في نفس الوقت، وذلك لأنه إذا كانت المنظومتان الأوليتان تصبحان هشتين أكثر فأكثر، وأقل يقينا من حيث أننا نشاهد أن إرادة الحقيقة تخترقهما الآن، فإن هذه الأخيرة ما تفتأ، مقابل ذلك، تتدعم، وتتجه إلى أن تصبح أكثر عمقا وأقل قابلية للإحاطة.

ومع ذلك فإرادة الحقيقة هي الشيء الذي قلما يُتحدَّث عنه. كما لو أن إرادة الحقيقة وتعرجاتها كانت بالنسبة لنا محجوبة من طرف الحقيقة نفسها خلال مسارها الضروري. وربما كان سبب ذلك هو ما يلي: وهي أنه إذا لم يعد الخطاب الحقيقي منذ الإغريق، هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة أو ذلك الخطاب الحقيقي، فبم يتعلق الأمر إذن إن لم يكن بالرغبة وبالسلطة؟. إن الخطاب الحقيقي، الذي تخلصه ضرورة شكله من الرغبة وتحرره من السلطة، لا يمكن أن يتعرف على إرادة الحقيقة التي تخترقه؛ ومن صفات إرادة الحقيقة، هذه التي فرضت نفسها علينا منذ مدة طويلة، أنها لا يمكن ألا تقنّع الحقيقة التي تريد.

هكذا لا تظهر أمام أعيننا سوى حقيقة واحدة ستكون عبارة عن ثورة، وخصوبة، وقوة عذبة وشمولية بصورة ملتوية. ونحن بالمقابل نجهل إرادة الحقيقة، كمجموعة آليات هائلة تستهدف القيام بعمليات الإبعاد كل أولئك الذين حاولوا، من نقطة إلى أخرى ضمن تاريخنا، تطويق الحقيقة هاته ووضعها موضع سؤال ضد الحقيقة، في اللحظة التي كانت فيها الحقيقة تحاول تبرير الممنوع وتعريف الحمق، كل

هؤلاء، من نيتشه إلى أرتو (Artaud) وإلى باتاي (Bataille)[1]، يجب أن يكون بالنسبة لنا علامات، سامقة بدون شك، على طريق العمل الذي نقوم كل يوم.

من البديهي أنه توجد إجراءات أخرى لمراقبة ولرسم حدود الخطاب. فالإجراءات التي تحدثنا عنها إلى حد الآن تمارس بصورة ما من الخارج؛ فهي تعمل كمنظومات للإبعاد، وهي تتعلق بدون شك بذلك الجزء من الخطاب الذي يتعلق بالسلطة وبالرغبة.

أعتقد أن بإمكاننا أن نفرز منها مجموعة أخرى من الإجراءات. وهي إجراءات داخلية إذ أن الخطابات ذاتها هي التي تمارس مراقبتها الخاصة إجراءات تعمل بالأحرى على شكل مبادئ للتصنيف والتنظيم والتوزيع كما لو أن الأمر يتعلق هذه المرة بالتحكم في بعد آخر من أبعاد الخطاب:

بعد الحدث والصدفة

نجد، في المقام الأول، التعليق. أفترض، لكن دون أن أكون على يقين كاف، أنه ليس هناك مجتمع لا توجد فيه محكيات كبرى يتم سردها وترديدها وتنويعها، وصيغ، ونصوص، ومجموعات من الخطابات التي أضيفت عليها بعض الطقوس بحيث يتم سردها حسب ظروف جد محددة؛ وأشياء قيلت مرة واحدة واحتفظ بها، لأننا نتوقع أن فيها شيئا هو أشبه ما يكون بسرّ أو بثروة. وبإيجاز فإنه يمكن أن نخمن وجود نوع من عدم التسوية بين الخطابات، بصورة جد منتظمة في المجتمعات: الخطابات التي "تقال" عبر الأيام والمبادلات، والتي تذهب مع الفعل نفسه الذي نطق بها؛ والخطابات

---

[1]) باتاي Bataille

كاتب وفيلسوف فرنسي (1962-1901) من مؤلفاته الفلسفية: "التجربة الداخلية" (1943) و"الإيروسية" (1957)، وفي النقد الأدبي: "الأدب والشر" (1957) وعدد من الروايات.

أنطوان أرتو كاتب فرنسي ولد في مرسيليا (1896-1948) أرتو Artoud مارس، كشاعر، تأثيرا كبيرا في الأدب الفرنسي المعاصر بمعاناته الداخلية التي قادته إلى الجنون وتصوره عن "مسرح الشراسة" (عن لاروس).

التي هي مصدر وأصل عدد معيّن من الأفعال القولية الجديدة والتي تعيد تناولها وتحولها أو تتحدث عنها، أو بإيجاز، الخطابات التي قيلت، بغض النظر عن صياغتها، وبشكل غير محدد، الخطابات التي تقال إلى الآن، وتظل قابلة لأن تقال. نحن نعرفها ضمن منظومتنا الثقافية: إنها النصوص الدينية أو القانونية، إنها أيضا هذه النصوص المثيرة للانتباه عندما ننظر إلى هويتها، والتي ندعوها نصوصا "أدبية"؛ وأيضا النصوص العلمية إلى حد ما.

من الأكيد أن هذا التفاوت ليس قارا ولا ثابتا ولا مطلقا. ليس هناك، من جهة الفئة النهائية من الخطابات الأساسية أو المبدعة، ثم من جهة أخرى كتلة الخطابات التي تردد وتشرح وتعلق. فكثير من النصوص الأساسية تتعتّم وتختفي، وتأتي التعليقات أحيانا لتحتل المكانة الأولى. لكن نقط تطبيق هذا التفاوت قد تغيرت كثيرا، بينما تظل الوظيفة هي هي؛ وهكذا يظل مبدأ التفاوت قائما باستمرار. إن محو هذا التفاوت من جذوره لا يمكن أن يكون سوى لعبة أو يوتوبيا أو قلق. لعبة على طريقة لعب بورخيس (Jeu à al Borges) تعليق لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الظهور الحرفي (لكنه هذه المرة ظهور علني ومنتظر) مرة أخرى للنص المعلق عليه. إنه أيضا لعبة نقد يمكن أن يتحدث إلى ما لا نهاية له عن عمل غير موجود. حلم غنائي بخطاب ينبعث في كل نقطة من نقاطه انبعاثا جديدا وبريئا كليا، ويود للظهور باستمرار، بكل طراوة، انطلاقا من الأشياء والعواطف أو الأفكار. إنه قلق مريض جانيه (Janet)[1] هذا، الذي كان أصغر منطوق بالنسبة له يبدو وكأنه "كلام الإنجيل"، الذي يخفي كنوزا لا تنفد من المعاني ويستحق أن ينطلق به دوما وأن يعاد الابتداء به وأن يعلق عليه، فقد كان يقول بمجرد أن يقرأ أو يسمع: "حين أفكر في هذه الجملة التي ستذهب هي أيضا إلى الأبدية، والتي ربما لم أفهمها بعد كل الفهم".

---

[1]) يندرج هذا العمل في إطار أبحاث نجيها حول ابن رشد وسبينوزا.

ولكن من لا يرى أن الأمر يعني هنا كل مرة إلغاء أحد عناصر العلاقة، وليس أبدا إلغاء العلاقة ذاتها؟ وهي علاقة ما تفتأ تتعدل عبر الزمن؛ علاقة تأخذ في عصر معين أشكالا متعددة ومتخالفة؛ فالتفسير القانوني يختلف كثيرا عن التعليق الديني (وذلك منذ زمن جد بعيد)؛ إن نفس العمل الأدبي الواحد يمكن أن يفسح المجال، في نفس الآن، لأنواع مختلفة جدا من الخطابات: فالأوديسة كنص أول قد رددت، في فترة واحدة، في ترجمة بيرار (Bérard)، وفي شروح لا حصر لها للنصوص، وفي أوليس لجويس (Joyce)[1].

أود الآن أن أقتصر على الإشارة إلى أن التفاوت بين النص الأول والنص الثاني، ضمن ما نسميه بصفة إجمالية تعليقا، تفاوت يؤدي وظيفتين متعاضدتين. فهذا التفاوت يمك+ن، من جهة، من تشكيل خطابات جديدة (وذلك بصورة غير محددة): فالقسم البارز من النص الأول، واستمراريته، وكيانه القانوني كخطاب قابل لأن يأخذ دوما صبغة راهنة، والمعنى المتعدد أو المخفي الذي يبدو أنه يملكه، والإضمار والثراء الأساسيان اللذان ينسبان له، كل ذلك يؤسس إمكانية مفتوحة للكلام. لكن، من جهة أخرى نجد أن التعليق ليس له من دور –مهما كانت التقنيات المستعملة– سوى أن يقول في الأخير ما كان منطوقا به بصمت هناك. يتعيّن على التعليق، وفق مفارقة يغير هو موقعها دوما، وإن كان لا يفلت منها أبدا يتعين عليه أن يقول لأول مرة ما كان قد قيل من قبل، وأن يكرر بلا ملل ما لم يكن قد قيل أبدا. إن التواتر اللامحدود للتعاليق محدوم من الداخل من طرف حلم بتكرار مقنع: ربما لم يكن في أفقه شيء آخر سوى ما كان مجرد سرد عنه نقطة انطلاقه. إن التعليق يحد من صدفة الخطاب

---

[1]) جانيه Janet: فيلسوف وسيكولوجي فرنسي (1859-1947) اشتهر بجداله مع فرويد. من مؤلفاته "الآليات النفسية" و"الذكاء قبل اللغة" و"العصابات والأفكار الثابتة" و"الحالة الذهنية للهستيريين" و"الطب النفسي" و"من ال الحدث".

بأن يخصص له نصيبا: فهو يمكن من قول شيء آخر غير النص نفسه، لكن شريطة أن يكون النص نفسه هو الذي قيل وأنجز إلى حد ما. فالتعددية المفتوحة، والاحتمال قد تم إبعادهما، بواسطة مبدأ التعليق عما هو معرض لأن يقال، حول العدد، والشكل، والقناع، وظروف التكرار. فالجديد ليس قائما فيما قيل، بل في حدث عودته.

أعتقد أنه يوجد مبدأ آخر للتقليل من الخطاب. وهو إلى حد ما مبدأ مكمل للأول. يتعلق الأمر بالمؤلف. المؤلف طبعا لا من حيث هو الفرد المتحدث الذي نطق أو كتب نصا، بل المؤلف كمبدأ تجميع للخطاب، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات، وكبؤرة لتناسقها. وهذا المبدأ لا يعمل في كل مكان ولا بكيفية ثابتة: غذ توجد حوالينا خطابات تتداول دون أن تستمد معناها أو فعاليتها من مؤلف ننسبها إليه: أحاديث يومية تمحى في الحال؛ مراسيم أو عقود هي في حاجة إلى من يمضيها، لكن ليس هناك مؤلف، إنها وصفات تقنية تتناقل في مجهولية. لكن، في الميادين التي يكون فيها الإسناد إلى مؤلف هو القاعدة –أدب، فلسفة، علم– نرى أن هذا الإسناد لا يلعب دوما نفس الدور؛ ففي نظام الخطاب العلمي، كان الإسناد إلى مؤلف، في العصر الوسيط، ضروريا لأنه كان مؤشرا على الحقيقة. فقد كان ينظر إلى أي قول كما لو أنه يستمد قيمته العلمية من صاحبه نفسه. ومنذ القرن السابع عشر أخذت هذه الوظيفة الانمحاء، ضمن الخطاب العلمي: فهو لم يعد يعمل فقط من أجل إعطاء اسم معين لنظرية ما، أو لأثر أو لمثال أو لمجموعة أعراض مرضية. في مقابل ذلك نجد أن وظيفة المؤلف، في الخطاب الأدبي، ابتداء من نفس الفترة، ما فتئت تتدعم: فكل هذه الحكايات، وكل هذه الأشعار، وهذه المآسي والهزليات التي يسمح بتداولها في العصر الوسيط في مجهولية نسبية على الأقل، ها هو يطلب منها الآن (ويطلب منها بإلحاح أن تقول) من أين أتت، ومن الذي كتبها؛ يطلب منه أن يكشف، أو أن يحمل معه على الأقل، المعنى المخفي الذي يخترق هذه النصوص؛ يطلب منه أن يربطها بحياته

الشخصية وبتجاربه المعاشة، وبالتاريخ الحقيقي الذي شهد ولادتها. فالمؤلف هو ذلك الذي يعطي اللغة الخيال المحيرة مظاهر وحدتها، وبؤر تماسكها، واندراجها في الواقع.

أعرف جيدا أنه سيقال لي: "لكنك تتحدث هنا عن المؤلف كما يبتدعه النقد بعد فوات الأوان، عندما يكون الموت قد حل، ولم تبق إلا كتلة متشابكة من الطلاسم؛ يتعين إذن إحلال قليل من النظام في هذا كله؛ أي تخيل مشروع وتناسق، وقضية نستخرجها من وعي أو حياة مؤلف ما، ولو كان هذا المؤلف وهميا إلى حد ما. لكن ذلك لا يمنع من أن يكون هذا المؤلف الحقيقي قد وجد بالفعل، هذا الإنسان الذي ينبثق من بين كل الكلمات المستهلكة التي تحمل في طياتها عبقريته أو اختلاله".

سيكون من العبث طبعا أن ننكر وجود الفرد الكاتب والمبدع.

ولكني أعتقد أنه -منذ حقبة معينة على الأقل- فن الفرد الذي يشرع في كتابة نص يطوف حول أفقه مؤلف ممكن، فرد يتبنى لحسابه وظيفة المؤلف: فما يكتب وما لا يكتب، وما يرسم ولو على هيأة مسودة موقتة، وكمحاولة أولية لإنجاز مؤلف، وكذا ما يتركه يسقط على شكل أحاديث يومية، فكل لعبة الفوارق هاته قد أملتها وظيفة المؤلف كما يتلقاها الفرد من عصره، أو كما يقوم بتحويرها بدوره. إذ أنه يمكن أن يقلب الصورة التقليدية التي كوناها لأنفسنا عن المؤلف؛ إنه سيقتطع، انطلاقا من الوضعية الجديدة للمؤلف، من بين كل ما كان يمكن أن يكون قد قاله، ومن ضمن كل ما يقوله كل يوم، وفي كل لحظة، سيقتطع الجانب الذي ما يزال مرتعشا من عمله.

كان التعليق يحد من صدفوية الخطاب بواسطة لعبة هوية ربما اتخذت شكل التكرار ونفس الشيء. أما مبدأ المؤلف فيحد من هذه الصدفة بواسطة لعبة هوية تتخذ شكل الفردية، وشكل الأنا.

كان يتعين أيضا أن نتعرف، ضمن ما نسميه لا العلوم، بل "الفروع المعرفية"، على مبدأ آخر للحصر. مبدأ نسبي ومتحرك هو أيضا. مبدأ يمكن من البناء، لكن تبعا للعبة ضيّقة.

إن تنظيم الفروع المعرفية يتعارض مع مبدأ التعليق كما يتعارض مع مبدأ المؤلف كذلك. يتعارض مع مبدأ المؤلف لأن فرع المعرفة يتحدد من خلال مجال من الموضوعات، ومجموعة من المناهج، ومتن من القضايا التي ينظر إليها على أنها قضايا حقيقية، ومن خلال شبكة من القواعد والتعريفات والتقنيات والأدوات: إن هذا كله يشكل إلى حد ما منظومة مجهولة موضوعة تحت تصرف من يريد أو من يستطيع استعمالها، بدون أن يكون معناها أو صلاحيتها مرتبطين بذلك الذي تبين أنه مبتكرها. لكن مبدأ فرع المعرفة يتعارض كذلك مع مبدأ التعليق: بخلاف الأمر في التعليق فإن ما هو مفترض في البداية ضمن فرع معرفي ما، ليس هو معنى يجب أن يعاد اكتشافه، ولا هوية يتعين ترديدها، بل ما هو مطلوب لتكوين منطوقات جديدة. يتعين إذن -لكي يكون هناك فرع معرفي- أن تكون هناك إمكانية لصياغة قضايا جديدة، وبشكل غير محدود.

لكن هناك ما هو أكثر من ذلك؛ وهناك، بدون شك، ما هو أكثر لكي يكون هناك ما هو أقل: ففرع المعرفة، ليس هو مجموع كل ما يقال كحقيقة عن شيء ما؛ وليس هو حتى مجموع كل ما يمكن أن يكون مقبولا بصدد نفس المعطى، بمقتضى مبدأ التناسق أو مبدأ النسقية. فالطب ليس مكونا من مجموع ما يمكن أن يقال كحقيقة عن المرض؛ وعلم النبات يمكن تعريفه بأنه مجموع كل الحقائق المتعلقة بالنباتات. هناك سببان لذلك: فعلم النبات أو الطب، مثلهما مثل أي فرع معرفي آخر، مكونان من الأخطاء كما هما مكونان من الحقائق، من أخطاء ليست بقايا أو أجساما غريبة، بل من أخطاء ذات وظائف إيجابية، وذات فعالية تاريخية، ولها دور

قلما ينفصل عن دور الحقائق. لكن، من جهة أخرى، لكي تنتمي قضية ما إلى علم النبات أو إلى علم الأمراض، فإنه يتعين عليها أن تستجيب لشروط، أكثر دقة وأكثر تعقدا، بمعنى ما، من الشرط الخالص والبسيط للحقيقة: أو على كل لشروط أخرى تماما. إن عليها أن تتوجه إلى مستوى محدد من الموضوعات: فابتداء من نهاية القرن السابع عشر مثلا لكي تكون قضية ما قضية "نباتية" فإنه كان يتعين عليها أن تكون متعلقة بالبنية المرئية للنبتة، وبمنظومة تشابهاتها القريبة والبعيدة أو بآلية سوائلها (ولم تعد تستطيع أن تحتفظ، كما كان الحال في القرن السادس عشر بقيمتها الرمزية أو بمجموع خصائصها أو ميزاتها التي كان يعترف لها بها في القديم. لكن، إذا لم تكن القضية تنتمي إلى فرع معرفي محدد، فإن عليها أن تستعمل أدوات مفهومية أو تقنية من نمط محدد تحديدا جيدا؛ وابتداء من القرن التاسع عشر لم تعد قضية ما قضية طبية، كانت تسقط "خارج الطب" وتعتبر بمثابة استيهامات فردية أو تصويرات شعبية إذا ما استعملت مدلولات هي في نفس الوقت مدلولات مجازية وكيفية ومتعلقة بالمادة (مثل مدلولات الانسداد، والسوائل المسخّنة أو الجوامد المجفّفة)؛ كان يمكن لهذه القضية، وكان يتعين عليها أن تستخدم في المقابل مدلولات مجازية، أيضا لكنها مبنية على أساس نموذج آخر، نموذج وظيفي وفسيولوجي (كان هو التهيج والالتهاب أو تحلل الأنسجة). هناك أيضا ما هو أكثر من ذلك: فلكي تنتمي قضية ما إلى فرع معرفي، فإنه يتعين عليها أن تسجل نفسها ضمن أفق نظري معين: يكفي أن نذكر بأن البحث في اللغة البدائية، الذي كان هو الموضوع المقبول كلية إلى حدود القرن الثامن عشر، أصبح، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كافيا لجعل أي خطاب واقعا، لا أقول في الخطأ، بل في الوهم الخرافي، وفي الحلم، أي في البشاعة اللسنية الخالصة.

يعترف كل فرع معرفي، داخل حدوده، بقضايا صحيحة وأخرى خاطئة؛ لكنه يقذف، إلى الجانب الآخر من هوامشه، بمسخ المعرفة. إن الحيز الخارجي لعلم ما،

أكثر وأقل امتلاء مما نظن: بالتأكيد، هناك التجربة المباشرة، والقضايا الخيالية التي تحمل وتستعمل باستمرار معتقدات لا ذاكرة لها؛ ولكن أليس هناك، ربما، أخطاء بالمعنى الدقيق، إذ أن الخطأ لا يمكن أن يبرز وأن يتقرر كخطأ إلا ضمن ممارسة محددة؛ وبالمقابل فإن هناك ممسوخات تحوم، يتغير شكلها تبعا لتطور تاريخ المعرفة. والخلاصة فإن على أية قضية أن تستجيب لمتطلبات معقدة وثقيلة حتى تستطيع أن تنتمي إلى مجموع فرع معرفي ما؛ يتعين عليها أن تكون -وكما يقول كانغيليم- واقعة "ضمن الحقيقي"، قبل أن يستطاع القول بأنها حقيقية أو خاطئة.

لقد تسوئل كثيرا: كيف أمكن ألا يرى علماء النبات وعلماء الحياة في القرن التاسع عشر أن ما كان يقوله مندل (Mendel)[1] كان حقيقيا. لكن علة ذلك هي أن مندل كان يتحدث عن موضوعات، وكان يستخدم مناهج، وكان يضع نفسه ضمن أفق نظري، وهي معطيات غريبة عن بيولوجيا عصره. ربما كان نودان (Naudin)[2]، قبله، قد أقر الأطروحة القائلة بأن السمات الوراثية سمات خفية، ومع ذلك، فمهما كان هذا المبدأ جديدا أو غريبا، فإنه كان من الممكن أن يشكل جزءا من الخطاب البيولوجي على الأقل بشكل غامض. أما مندل فقد حدد السمة الوراثية كموضوع بيولوجي جديد جدة مطلقة، بفضل عملية تصفية لم تكن قد استعملت أبدا حتى ذلك الوقت: فهو يفصل السمة عن النوع وعن الجنس الذي ينقلها؛ أما الميدان الذي يلاحظها فيه فهو السلسلة المنفتحة وغير المحدودة من الأجيال التي تظهر أو تختفي فيها السمة حسب انتظامات إحصائية. إنه موضوع جديد يتطلب أدوات مفهومية جديدة، وأسسا نظرية جديدة. فمندل كان يقول ما هو حقيقي، لكنه لم يكن واقعا "ضمن

---

[1]) مندل (Mendel) رجل دين وعالم نبات نمساوي (1822-1884). درس مظاهر الوراثة في النباتات ووضع قوانين الوراثة المعروفة باسمه.

[2]) نودان (Naudin) عالم نبات فرنسي (1815-1899). اشتهر بدراساته عن التصالب الناتج عن تلاقح فصائل مختلفة من النباتات.

الحقيقي" الخاص بالخطاب البيولوجي لعصره: إن صياغة الموضوعات والمفاهيم البيولوجية لم يكن يتم تبعا لمثل هذه القواعد؛ كان من اللازم إحداث تغيير كلي للسلم، واستخدام مستوى جديد من الموضوعات في البيولوجيا حتى يستطيع مندل أن يدخل ضمن إطار ما هو حقيقي، وحتى تبدو قضاياه إذن (في قسم كبير منها) قضاياه صحيحة. لقد كان مندل مسخا فعليا، مما جعل العلم لا يستطيع أن يتحدث عنه؛ في حين أن شليدن (SCHLEIDEN)، مثلا، وقبل ثلاثين سنة من ذلك الوقت، لم يكن يصوغ سوى خطأ منتظم ضمن السياق المعرفي العام، في ذروة القرن التاسع عشر، بنفيه لوجود العمليات الجنسية النباتية (La sexualité végétale)، لكن وفق قواعد الخطاب البيولوجي لعصره.

يمكن دوما أن يقال ما هو حقيقي في مكان خارجي غير ملائم؛ ولكن المرء لا يكون واقعا ضمن ما هو حقيقي إلا عندما يكون مستجيبا لقواعد "شرطة" فكرية يتعين عليه بعثها في كل خطاب من خطاباته.

إن الفرع المعرفي (la discipline)، مبدأ لمراقبة إنتاج الخطاب. فهو يعين له حدودا بواسطة لعبة هوية تأخذ شكل عملية بعث دائم للقواعد.

ألفنا أن نرى في خصوبة أحد المؤلفين، وفي تعدد التعليقات، وفي تطور فرع معرفي ما، منابع لا متناهية لإبداع الخطابات. قد يكون صحيحا، ولكنها أيضا مبادئ إرغام. ومن المرجح أننا لا يمكن أن نفهم دورها الإيجابي والمكثار إذا لم نأخذ بعين الاعتبار وظيفتها الحصرية والإرغامية.

هناك، على ما أعتقد، مجموعة ثالثة من الإجراءات التي تمكن من مراقبة الخطابات. ولا يتعلق الأمر، هذه المرة، بالتحكم في السلطة التي تحملها الخطابات، ولا بالحد من صدف ظهورها؛ بل يتعلق بتحديد شروط استخدامها، ويفرض عدد من القواعد على الأفراد الذين يلقونها، ومن ثمة بعدم السماح لكل الناس بالدخول إليها.

في هذه المرة يتعلق الأمر بالتقليل من عدد الذوات المتكلمة؛ لن يدخل أحد في نظام الخطاب إذا لم يكن يستجيب لبعض المتطلبات، أو إذا لم يكن مؤهلا للقيام بذلك، منذ البداية. وبدقة أكبر: ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس الدرجة، وقابلة للاختراق بنفس الدرجة: فبعضها محروس وممنوع علانية (مناطق مميَّزة ومميِّزة)، في حين أن البعض الآخر يبدو مفتوحا تقريبا أمام كل الرياح وموضوعا رهن إشارة كل ذات متكلمة بدون حصر مسبق.

فيما يخص هذا الموضوع، أود أن أذكر، بطُرفة جميلة جدا حتى لأن المرء يمكن أن يرتعش لكونها حقيقية. إنها ترجع كل الإكراهات التي يمارسها الخطاب إلى صورة واحدة: تلك التي ترسم حدود سلطاته، وتتحكم في ظهوره العرضي، تلك التي تمارس عملية اصطفاء بين الذوات المتكلمة. في بداية القرن السابع عشر سمع "الشوجون" (Le Shogum)[*] بأن تفوق الأوروبيين -في الملاحة والتجارة والسياسة والفن العسكري- كان راجعا إلى معرفتهم بالرياضيات. فرغب في الاستحواذ على معرفة ثمينة كهاته. وبما أنه قد سمع عن ملاح إنجليزي قيل له أنه يمتلك سر هذه الخطابات العجيبة، فقد استقدمه إلى قصره واحتفظ به فيه. وانفرد بتلقي الدروس عنه، فعرف الرياضيات. وقد احتفظ بالسلطة، وعمر طويلا. أما الرياضيات اليابانية فلم تظهر إلا في القرن التاسع عشر. لكن الطُرفة لا تنتهي هنا: إذ أن لها نسختها الأوروبية. فقد أراد التاريخ في الواقع أن يكون الملاح الإنجليزي "ويل آدم" عصاميا: حطّاب تعلم الهندسة حتى يستطيع العمل في ورشة بحرية. هل يلزم أن نعتبر هذه الحكاية تعبيرا عن إحدى الأساطير الكبرى في الثقافة الأوروبية؟ بدل المعرفة المحتكرة والسرية في الاستبداد الشرقي تقدم أوروبا المثال المعاكس: التواصل الشمولي للمعرفة والتبادل اللامحدود والحر للخطابات.

---

[*]) اسم القادة العسكريين اليابانيين الذين أمسكوا فعليا بزمام السلطة في ظل السيادة الاسمية للميكادوات(م).

غير أن هذه القضية لا تصمد فعلا أمام الفحص. فالتبادل والتواصل وجهان إيجابيان يعملان ضمن منظومات الحصر المعقدة؛ وبدون شك أنهما لا يستطيعان أن يؤديا وظيفتهما في استقلال عن هذه المنظومات. إن الصورة الأكثر اصطناعا والأكثر وضوحا لمنظومات الحصر هاته مكونة مما يمكن أن ندرجه تحت اسم الطقوس؛ فالطقوس تعين المواصفات التي يجب أن يمتلكها الأفراد الذي يتكلمون (والذين يمكن أن يحتلوا هذا الموقع أو ذاك ويمكن أن يصوغوا هذا النوع أو ذاك من المنطوقات، ضمن لعبة الحوار والتساؤل والسرد)؛ إن الطقوس تعين الحركات والسلوكات والظروف، وكل مجموع العلامات التي يجب أن ترافق الخطاب؛ إنها تعين أخيرا الفعالية المفترضة أو المفروضة للأقوال، ومفعولها على أولئك الذين تتوجه إليهم، وحدود قيمتها الإرغامية. فالخطابات الدينية، والقضائية، والعلاجية الطبية، وإلى حد ما السياسة أيضا، لا تنفصل أبدا عن استعمال طقوس تحدد للذوات المتكلمة صفات خاصة وأدوارا ملائمة في نفس الوقت.

إن "جمعيات الخطاب" تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئيا، ووظيفتها هي الحفاظ على الخطابات أو إنتاجها، لكنها تفعل ذلك لكي تجعل هذه الخطابات تتداول في مجال مغلق، ولئلا توزعها إلا وفق قواعد مضبوطة وبدون أن يؤدي هذا التوزيع نفسه إلى تجريد أصحابها منها. إن أحد النماذج القديمة قد قدم لنا من طرف مجموعة من المنشدين الذين كانت لهم دراية بالأشعار التي ينبغي سردها أو تنويعها أو تحويلها؛ لكن هذه الدراية، التي لم يكن لها مع ذلك من هدف سوى السرد الطقوسي، كانت دراية محمية ومدافعا عنها، ومحفوظة ضمن جماعة معينة، بواسطة تمرينات الذاكرة التي تقتضيها والتي هي في الغالب تمرينات جد معقدة؛ فالتعلم يجعل المرء يدخل، في نفس الوقت، في الجماعة وينخرط في السر الذي تعبر عنه عملية السرد، لكنها لا تذيعه؛ فالأدوار بين الحديث والاستماع لم تكن قابلة للتبادل.

من الأكيد أنه لم يبق هناك بتاتا مت يماثل "جمعيات[*] خطاب" هاته، مع ما يصاحبها من لعب مبهم بين السر والانتشار. لكن يجب ألا يخدعنا ذلك؛ فحتى ضمن نظام الخطاب الحقيقي، وحتى ضمن نظام الخطاب المنشور والمتحرر من كل الطقوس، فإنه ما تزال تمارس أشكال "من تملك السر ومن عدم قابلية التبادل الداخلي". وربما كان فعل الكتابة، كما تم تنظيمه اليوم في مؤسسة الكتاب، وفي منظومة الطبع والنشر، وفي شخص الكاتب، ربما كان قد حدث ما يماثل ذلك في "جمعية خطاب" منتشرة ربما، لكنها كانت إرغامية بالتأكيد. إن الفارق المميز للكاتب، وهو فارق عارض به باستمرار نشاط كل ذات أخرى متكلمة أو كاتبة، والطابع الخصوصي الذي ينسبه لخطابه، والفرد الأساسي الذي ينسبه منذ مدة طويلة لـ"الكتابة"، وعدم التماثل المؤكد عليه بين "الإبداع" وأي استعمال للمنظومة اللسانية، كل ذلك يظهر وجود نوع من "جمعية الخطاب" في الصياغة (ويميل من ناحية أخرى إلى ممارسة التوجيه داخل لعبة الممارسات). لكن هناك أشكالا أخرى من جمعيات الخطاب، أشكالا تعم وفق نموذج آخر تماما وحسب نظام آخر من التملك الخاص ومن النشر الواسع: ولنذكر السر التقني أو العلمي، ولنذكر أشكال نشر وأشكال تداول الخطاب الطبي؛ ولنذكر هؤلاء الذين نسبوا لأنفسهم الخطاب الاقتصادي أو السياسي.

يبدو في النظرة الأولى أن "المذاهب" (الدينية، والفلسفية، والسياسية) تمثل نقيض "جمعية الخطاب": إن عدد الأفراد المتكلمين في جمعية الخطاب، حتى ولو لم يكن محددا بالضبط، فهو يميل إلى أن يكون محصورا؛ ولا يمكن تداول أو تناقل الخطاب إلا بين هؤلاء.

---

[*] يحتمل لفظ Société أيضا معنى مجتمع صغير مهتم بتداول نوع معين من الخطاب، وهو معنى وارد أيضا في السياق(م).

أما المذهب، على عكس ذلك، فهو يميل إلى الانتشار؛ وبواسطة الاستعمال المشترك لنفس المجموعة الواحدة من الخطابات يعرف عدد من الأفراد -مهما تخيلنا عددهم- انتمائهم المتبادل. الشرط الوحيد المطلوب، في الظاهر، هو الاعتراف بنفس الحقائق وقبول قاعدة معينة. مرنة إلى حد ما - للتوافق مع الخطابات المصادق عليها. فإذا كانت المذاهب هي هذا فقط، فإنها لن تكون أبدا مختلفة جدا عن الفروع العلمية، وستنصب مراقبة الخطاب على شكل ومضمون المنطوق فقط، لا على الذات المتكلمة. والحال أن الانتماء المذهبي يتعلق، في نفس الوقت، بالمنطوق وبالذات المتكلمة ويسائل أحدهما من خلال الآخر. فهو يسائل الذات المتكلمة من خلال المنطوق وانطلاقا منه، كما تبرهن على ذلك إجراءات الإبعاد وآليات الرفض التي تأتي لتمارس عملها عندما تصوغ الذات المتكلمة منطوقا أو عدة منطوقات غير متشابهة؛ فالبدعة والأصولية (الأرثوذوكسية) لا ترجع أبدا إلى مبالغة تعصبية في الآليات المذهبية؛ فهما تنتميان أساسا إليها. لكن على العكس من ذلك فالمذهب يطرح مسألة المنطوقات انطلاقا من الذوات المتكلمة، من حيث أنه يصلح دوما للاستعمال كعلامة وكتجل، وكأداة لانتماء مسبق - انتماء طبقي، انتماء لمكانة اجتماعية أو لعرق، انتماء لقومية أو لمصلحة، انتماء لثورة أو لمقاومة، أو انتماء القبول. فالمذهب يربط الأفراد ببعض الأنماط المعينة من التعبير، ويحرم عليهم نتيجة لذلك كل الأنماط الأخرى؛ لكنه، في المقابل، يستخدم بعض أشكال التعبير لكي يربط الأفراد فيما بينهم، ولكي يميزها من ثم عن كل الآخرين. إن المذهب يحقق إخضاعا مزدوجا: إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات، وإخضاع الخطابات لجماعة الأفراد المتكلمين، ولو كانت جماعة ضمنية على الأقل.

وأخيرا، وعلى مستوى أوسع جدا، يلزم أن نعترف بوجود تفاوتات كبرى في ما يمكن أن ندعوه بالتملك الاجتماعي للخطابات. إن للتربية الحق قانونيا في أن تكون

هي الأداة التي يمكن بفضلها لكل فرد، في مجتمع كمجتمعنا، أن ينخرط، بشكل مشروع، في أي نوع من أنواع الخطاب، ومن المعروف جيدا أن التربية تتبع في توزيعها، وفيما تسمح به، وفيما تمنعه، الخطوط المطبوعة بالتباينات والتعارضات والصراعات الاجتماعية. إن كل منظومة تربوية عبارة عن طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات أو لتعديل هذا التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلط.

إنني على بينة من أنه من باب التجريد الفصل بين طقوس الكلام، وجمعيات الخطاب، والمجموعات المذهبية والتملكات الاجتماعية، كما فعلت ذلك منذ هنيهة. ففي أغلب الأحيان يرابط أحدها بالآخر كما أنها تشكل أنواعا من الصروح الكبرى التي تضمن توزيع الذوات المتكلمة على الأنماط المختلفة للخطابات، وتؤمن تمليك الخطابات لبعض أصناف الذوات. ولنقل في كلمة واحدة بأن تلك هي الإجراءات الكبرى لإخضاع الخطاب. ما هو بعد كل ذلك، النظام التعليمي إن لم يكن هو إخضاع الكلام لمجموعة من الطقوس، وإن لم يكن هو تشكيل مجموعة مذهبية منتشرة على الأقل؛ وإن لم يكن توزيعا وتمليكا للخطاب بكل سلطاته ومعارفه؟. ما هي "الكتابة" (كتابة الكُتّاب) إن لم تكن نفس منظومة الإخضاع التي قد تأخذ أشكالا مختلفة قليلا، لكن تقسيماتها الكبرى تظل متماثلة؟ وهل المنظومة القضائية والمنظومة المؤسسية للطب تشكلان هما أيضا منظومات مماثلة لإخضاع الخطاب على الأقل في بعض مظاهرهما؟

أتساءل عما إذا كانت العديد من الموضوعات التي تعالجها الفلسفة قد أتت استجابة لعمليات الحصر والإبعاد هاته، وربما أتت أيضا لتدعمها.

أتت استجابة لهذه العمليات، أولا، باقتراح حقيقة مثالية كقانون للخطاب، وباقتراح عقلانية ملازمة كمبدأ لمسارها، وأيضا بإقامة أخلاق للمعرفة لا توفر الحقيقة إلا للرغبة في الحقيقة ذاتها وفقط للقدرة على التحكم فيها.

وبعد ذلك أتت لتدعمها عن طريق إنكار يتعلق هذه المرة بالواقع الخاص بالخطاب عامة.

فمنذ أن أبعدت ألاعيب وتجارة السفسطائيين، ومنذ أن قلصنا، بهذا القدر أو ذاك من اليقين، مفارقاتهم، فإنه يبدو أن الفكر الغربي قد حرص على أن يكون للخطاب أضأل موقع ممكن بين الفكر والكلام؛ ويبدو أن الفكر الغربي قد حرص على أن تظهر ممارسة الخطاب كنوع من التفاعل بين فعل التفكير وفعل الكلام؛ سيكون الخطاب فكرا مكسوا بعلاماته، فكرا جعلته الكلمات مرئيا، أو على العكس من ذلك ستكون هذه الكلمات هي نفس بنيان اللغة المستعملة والمنتجة لمفعول المعنى.

إن هذا الحذف القديم جدا لواقع الخطاب في الفكر الفلسفي قد اتخذ عدة أشكال عبر التاريخ. فقد وجدناه مؤخرا في صورة عديد من الموضوعات المألوفة لدينا.

من الممكن أن تكون قضية الذات المؤسسة هي التي تسمح بحذف واقع الخطاب. فالذات المؤسِّسة، فعلا، هي المكلّفة بأن تنشط مباشرة الأشكال الفارغة للغة وبأن تزودها بمقاصدها؛ فالذات المؤسِّسة، وهي تخترق سمك أو جمود الأشياء الفارغة، هي التي تلتقط، عبر الحدس، المعنى الموضوع فيها؛ وهي أيضا التي تؤسِّس –خارج الزمن– آفاقا من الدلالات لا يكون على التاريخ، فيما بعد، سوى أن يقوم بتوضيحها، آفاقا من الدلالات تعثر فيها القضايا والعلوم والمجموعات الاستدلالية، في النهاية، على أساسها. إن الذات المؤسِّسة، في علاقتها بالمعنى، تتوفر على رموز وشارات وآثار وحروف. لكنها ليست في حاجة لأن تمر عبر الهيئة الخاصة بالخطاب لكي تظهرها.

إن الموضوع الذي يقابل ذلك، أي موضوع التجربة الأصلية، يلعب دورا مماثلا. فهو يفترض أنه عند مستوى التجربة، قبل أن تستطيع حتى أن تدرك ذاتها في صورة كوجيتو، فإن دلالات مسبقة، دلالات قيلت من قبل بشكل من الأشكال، كانت تجوب العالم، وتهيؤه من حولنا وتفتحه في البداية لنوع من التعرف الأولي. وهكذا فإن تواطؤا أوليا مع العالم هو الذي يمكن أن يؤسّس بالنسبة لنا إمكانية للحديث عنه، وفيه وللإشارة إليه، ولتسميته، ولإصدار أحكام عنه وأخيرا لمعرفته في صورة الحقيقة.

إذا كان هنالك خطاب، فما عساه أن يكون، في مشروعيته، سوى قراءة متسترة؟ فالأشياء تهمس مسبقا بمعنى ليس على لغتنا سوى أن تقوم بإنهاضه؛ وهذه اللغة، منذ بدايتها الأولى، تتحدث إلينا عن كائن هي منه بمثابة العصب الرابط.

أعتقد أن قضية التوسط الشمولي ما تزال طريقة لحذف واقع الخطاب. وذلك رغم ما يبدو في الظاهر. إذ أنه يبدو عند النظرة الأولى، أنه من أجل أن نعثر في كل مكان على حركة لوغوس يرفع الخصوصيات إلى مستوى المفهوم، ويمكن الشعور المباشر من أن يجند في النهاية كل عقلانية العالم، فإن الخطاب بالذات هو الشيء الذي نضعه في مركز التأمل. لكن هذا اللوغوس، حقا، ليس في الواقع سوى خطاب قد ألقي سابقا، أو بالأحرى أن الأشياء ذاتها والأحداث هي التي تجعل من نفسها، بصورة غير محسوسة، خطابا وذلك بالكشف عن سر ماهيتها الخاصة. لم يعد الخطاب سوى انعكاسا لحقيقة هي في طور النشوء تحت ناظريه؛ وعندما يمكن لكل شيء أن يأخذ في النهاية صورة خطاب، وعندما يمكن لكل شيء أن يقال ويمكن للخطاب أن، يقال بصدد كل شيء، فذلك لأن كل الأشياء التي أظهرت معناها وبادلته تستطيع أن تدخل إلى الباطن الصامت للوعي بالذات.

فسواء كان الخطاب إذن ضمن فلسفة الذات المؤسسة أو ضمن فلسفة التجربة الأصلية، أو ضمن فلسفة التوسط الشمولي، فإنه ليس إلا لعبة، لعبة كتابة في الحالة الأولى، ولعبة قراءة في الحالة الثانية، ولعبة تبادل في الحالة الثالثة، وهذا التبادل، وهذه القراءة، وهذه الكتابة، لا تستعمل أبدا إلا العلامات. فالخطاب يلغي نفسه إذن، في واقعه الحي، بأن يضع نفسه في مستوى الدال.

أين هي الحضارة التي يبدو في الظاهر، أنها كانت أكثر احتراما للخطاب من حضارتنا؟ وأين تم تكريمه أحسن وأكثر؟ أين تم تحريره جذريا، فيما يبدو، من كل الإكراهات، وأين تم إضفاء طابع الشمولية عليه بقدر أكبر؟ غير أنه يبدو لي أن نوعا من الخوف يختفي وراء هذا التقدير الظاهري للخطاب وتحت هذا الحب الظاهري للوغوس. إن كل شيء يجري كما لو أن أشكالا من المنع، ومن السدود، والعتبات والحدود، كانت قد هيئت بشكل يمكن معه السيطرة، بشكل جزئي على الأقل، على التكاثر المفرط للخطاب، وعلى نحو يتم فيه التخفيف من جزئه الخطير وبحيث يتم تنظيم فوضاه حسب أوجه تخفي ما هو أقل قابلية للمراقبة؛ كل شيء يجري كما لو أنه أريد محو حتى علامات ظهوره نفسها ضمن ألاعيب الفكر واللغة. يوجد في مجتمعنا، وفي كل المجتمعات الأخرى كما أتصور لكن حسب أوجه وتقطيعات مختلفة، خوف عميق من اللوغوس، نوع من الخوف الأصم ضد هذه الأحداث وضد هذه الكتلة من الأشياء المقولة، وضد انبثاق هذه المنطوقات كلها، وضد كل ما يمكن أن يكون فيها من عنف، وتقطع، وقدرة على المصارعة، ومن فوضى أيضا، ومن خطورة، ضد هذا الدوري الضخم المتواصل والمختلط للخطاب.

وإذا أردنا –لا أقول، محو هذا الخوف– بل تحليله ضمن شروطه، ضمن لعبته وآثاره، فإنه يلزم، على ما أعتقد، اتخاذ قرارات ثلاثة يقاومها فكرنا اليوم وهي تقابل

المجموعات الثلاث من الوظائف التي ذكرها منذ لحظة: إعادة النظر في إرادتنا للحقيقة، إعادة طابع الحدث للخطاب وأخيرا رفع سيادة الدال.

تلك هي المهام، أو بالأحرى، بعض القضايا التي تحكم العمل الذي نود القيام به هنا في الأعوام القادمة. ويمكننا أن نرسم الآن بعض المتطلبات المنهجية التي تحملها هذه المهام معها.

قبل كل شيء مبدأ القلب: هناك حيث نعتقد، تبعا للتقاليد، بأننا نتعرف على منبع الخطابات، وعلى مبدأ غزارتها واستمرارها، عبر الأوجه التي يبدو أنها تلعب دورا إيجابيا، كالمؤلف، والفرع المعرفية وإرادة المعرفة، يجب بالأحرى أن نعين مبادئ التقليل هاته، وبمجرد أن نكف عن اعتبارها كهيأة أساسية وخلاقة، فماذا نكتشف تحتها؟ هل يتعين قبول الامتلاء الضمني لعالم من الخطابات المتلاحقة؟ لذلك يلزمنا هنا إدخال مبادئ منهجية أخرى.

مبدأ عدم اتصال: أن تكون هناك أنساق للتقليل من الخطابات فهذا لا يعني أن فوق هذه الخطابات أو راءها خطابا كبيرا متصلا وصامتا يسودها ويجد نفسه مقموعا أو مكبوتا من طرفها، وأنه يتعين علينا إنهاض هذا الخطاب بأن نعيد إليه الكلمة أخيرا. يجب ألا نتخيل أن هناك شيئا لم يتأت قوله أو لم يتأت التفكير فيه، شيئا يجوب العالم ويتشابك مع كل أشكاله، ومع كل أحداثه، لا مقولا ولا مفكرا فيه يتعين في النهاية التلفظ به أو التفكير فيه. يتعين معاملة الخطابات على أنها ممارسات غير متصلة، ممارسات تتقاطع، وتتقارب أحيانا، لكنها تتجاهل بعضها أيضا وتستبعد بعضها.

مبدأ خصوصية، ويعني ألا نذيب الخطاب في لعبة دلالات مسبقة؛ وألا نتخيل أن العالم يصوب نحونا وجها يمكن قراءته، وجها لم يبق علينا سوى أن نفك رموزه؛ إن العالم ليس طوع معرفتنا. ليست هناك سلطة فكرية سابقة على الخطاب تهيؤه

لصالحنا. يجب تصور الخطاب كعنف نمارسه على الأشياء، وعلى كل حال كممارسة نفرضها عليها، وضمن هذه الممارسة يمكن أن تجد أحداث الخطاب مبدأ انتظامها.

والقاعدة الرابعة هي قاعدة الخارجية، يجب ألا ننطلق من الخطاب نحو نواته الداخلية والمخفية، أي نحو قلب فكرة أو دلالة يمكن أن تظهر فيه؛ بل نذهب، انطلاقا من الخطاب نفسه، وانطلاقا من ظهوره وانتظامه، نحو شروط إمكانه الخارجية أي نحو ما يتيح من الفرصة لظهور السلسلة العرضية لهذه الأحداث وما يرسم لها حدودها.

أربعة مدلولات إذن يتعين أن تستخدم كمبدأ منظم للتحليل: مدلول الحدث، والسلسلة، والانتظام، ومدلول شرط الإمكان مع الدلالة. إن هذه المدلولات الأربعة الأخيرة (الدلالة والأصالة والوحدة والإبداع) قد سيطرت، بصفة عامة تقريبا، على التاريخ التقليدي للأفكار حيث تم الاتفاق على البحث عن نقطة الإبداع، وعن وحدة نتاج ما أو فترة أو قضية، وعن طابع الأصلة الفردية، وعن الكنز غير المحدود من الدلالات المطمورة.

سأضيف فقط ملاحظتين: إحداهما تتعلق بالتاريخ. إننا غالبا ما ننسب إلى التاريخ المعاصر إزالته للامتيازات الممنوحة من قبل للحدث المفرد وإبرازه لبنيات المدة الطويلة. حقا، أنا لست، مع ذلك واثقا من أن عمل المؤرخين يمكن أن يكون قد تم بالضبط في هذا الاتجاه. أو بالأحرى، أنا لا أظن أن هناك علاقة معكوسة بين تعيين الحدث وتحليل المدة الطويلة، بل يبدو، على العكس من ذلك أن بالتضييق إلى أقصى حد على بذرة الحدث، وبدفع القدرة على الاستخلاص الخاصة بالتحليل التاريخي إلى حدود الاعتماد على الخطب القضائية الأربعائية، وعلى العقود المحررة تحت إشراف الموثق، وسجلات المزارات المقدسة وإلى حدود السجلات المرفئية المتابعة سنة بعد سنة، وأسبوعا بعد أسبوع؛ بذلك كله رأينا ظواهر كثيفة ذات أهمية تسري على قرن بكامله أو تطال عدة قرون، ظواهر ترتسم وراء المعارك، والمراسيم والسلالات أو

الجمعيات النيابية. إن علم التاريخ، كما هو ممارس اليوم، لا يدير ظهره للوقائع، بل على العكس من ذلك، فهو يوسع مجالها باستمرار؛ ويكتشف فيها باستمرار شرائح جديدة، أكثر سطحية أو أكثر عمقا؛ فهو يعزل منها باستمرار مجموعات جديدة تكون فيها الأحداث متعددة أحيانا وكثيفة وقابلة للتبادل فيما بينها، وأحيانا نادرة وحاسمة: فمن التغيرات شبه اليومية في الثمن ننتقل إلى الإفلاسات التي تشمل بضعة قرون. لكن المهم، هو أن علم التاريخ لا ينظر إلى أي حدث بدون أن يحدد السلسلة التي هو جزء منها وبدون أن يحدد نوع التحليل الذي ترتبط به هذه الأخيرة، ودون أن يحاول أن يعرف انتظام الظواهر وحدود احتمال ظهورها، وبدون أن يتساءل عن تنوعات وانعطافات ومسار المنحنى، ودون أن يحاول تحديد الشروط التي تتوقف عليها هاته الظواهر. فالتاريخ، طبعا، لم يعد يسعى منذ مدة إلى فهم الأحداث من خلال لعبة الأسباب والنتائج ضمن وحدة سيرورة كبرى غير متحددة المعالم، ليعثر ثانية على بنيات سابقة، غريبة ومعادية للحدث، بل ليقيم سلاسل مختلفة ومتقاطعة ومتنافرة غالبا، لكنها ليست مستقلة عن بعضها، سلاسل تمكن من الإحاطة بـــ"موقع" الحدث، وبهوامش عرضيته وبشروط ظهوره.

إن المدلولات الأساسية التي تفرض نفسها الآن لم تعد هي مدلولات الوعي والاستمرارية (مع المشاكل المرتبطة بها كمشاكل الحرية والعلية)، ولم تعد أيضا هي مدلولات العلامة والبنية. إنها مدلولات الحدث والسلسلة، بجانب لعبة المدلولات التي ترتبط بها؛ مدلولات الانتظام والعرضية، وعدم الاتصال، والتبعية والتحول؛ فبواسطة مثل هاته المجموعة يرتبط تحليل الخطابات التي أفكر فيها لا بمجموع القضايا التقليدية التي ما يزال فلاسفة الأمس يعتبرون أنها هي التاريخ "الحي"، بل يرتبط بالعمل الفعلي للمؤرخين.

لكن، من هنا أيضا يطرح التحليل مشاكل فلسفية أو نظرية يمكن أن تكون مريعة. فإذا كان من الضروري معاملة الخطابات أولا كمجموعات من الأحداث الخطابية، فما هي المكانة التي يتعين إعطاؤها لمدلول الحدث الذي لم يؤخذ إلا قليلا بعين الاعتبار من طرف الفلاسفة؟ فالحدث ليس لا مادة ولا عرضا ولا كيفية ولا سيرورة؛ إن الحدث لا ينتمي إلى فئة الأجسام. ومع ذلك فهو ليس لا ماديا، إنه يصبح ذا مفعول دائما في المستوى المادي، ويصبح هو ذاته مفعولا؛ إن له موقعه، وهو يقوم في العلاقة، وفي التواجد، والتشتت، والتقاطع، والتراكم، وفي انتقاء العناصر المادية إنه ليس حركة صادرة عن جسم وليس خاصية جسم؛ إنه يحدث كنتيجة لتشتت مادي وضمنه. لنقل بأنه يتعين على فلسفة الحدث أن تتقدم في اتجاه يبدو متناقضا عند النظرة الأولى وهو اتجاه القبول بمادية ما ليس جسميا.

ومن جهة أخرى، إذا كان يتعين معاملة الأحداث الخطابية تبعا لسلاسل متجانسة، لكنها غير متصلة فيما بينها، فما هو الكيان القانوني الذي يلزم إعطاؤه لعدم الاتصال هذا؟. إن الأمر لا يتعلق بطبيعة الحال، لا بتعاقب الزمن، ولا بتعدد الذوات المفكرة المختلفة؛ إنه يتعلق بالتوقفات التي تكسر اللحظة وتشتت الذات على العديد من الوضعيات والوظائف الممكنة. إن عدم اتصال كهذا يلحق أصغر الوحدات المعترف بها تقليديا أو بالأقل عرضة للتنازع أي الذات والوضعية، كما أنه يبطل قيمتها. ووراء الذات واللحظة، وبمعزل عنها، يتعين أن نتصور بين هذه السلاسل الغير متصلة علاقات لا تنتمي إلى نظام التعاقب (أو التآني) ضمن وعي واحد (أو العديد منه)؛ يلزم أن نُعِدَّ –خارج فلسفات الذات والزمن– نظرية للانتظامات النسقية غير المتصلة. وأخيرا، إذا كان من الحقيقي أن لهذه السلاسل الخطابية والمتقطعة انتظاماتها، المحصورة ضمن حدود معينة، أليس في الإمكان إقامة روابط سببية آلية أو روابط ضرورة مثالية بين العناصر التي تشكل هذه السلاسل. يجب أن نقبل إدخال الصدفة

كمقولة في عملية إنتاج الأحداث. هنا أيضا نحس بغياب نظرية تمكن من تصور العلاقات بين الصدفة والفكر.

وذلك بحيث أن هذا التعديل الرفيع الذي نحاول إدخاله في تاريخ الأفكار، والذي يقوم على تناول لا التمثلات التي يمكن أن تكون قائمة وراء الخطاب، بل على تناول الخطابات على أنها سلاسل منتظمة ومتمايزة من الأحداث، هذا التعديل الرفيع يجعلني أخشى أن أتبين وراءه شيئا هو بمثابة آلية صغيرة (وربما وضيعة)، آلية تمكن من إدخال الصدفة، وعدم الاتصال، والمادية، في جذور الفكر نفسه. إنه الخطر الثلاثي الذي يحاول نوع معين من التاريخ تلافيه بسرد المسار المتصل لضرورة مثالية. إنها مدلولات ثلاثة يتعين أن تمكن من ربط تاريخ أنساق الفكر بممارسة المؤرخين. إنها ثلاثة اتجاهات يتعين على العمل التنظيري إتباعها.

باتّباعي لهذه المبادئ وبعودتي إلى هذا الأفق فإن التحليلات التي أحاول القيام بها تتوزع حسب مجموعتين. من ناحية المجموعة "النقدية"، التي تستخدم مبدأ القلب: أن نحاول تطويق أشكال الإبعاد والتحديد والتملك التي تحدثت عنها من قبل؛ أن نبرز كيف تشكلت، واستجابة لأية حاجات حدثت، وكيف تعدلت وانتقلت، وأية إكراهات مارست فعلا، وإلى أي حد تم تحويلها. ثم هناك المجموعة "النشوئية" التي تستخدم المبادئ الثلاثة الأخرى: كيف تشكلت سلاسل من الخطاب عبر ومع وبالرغم من منظومات الإكراه هاته؛ وكيف كان المعيار الخاص لكل منها، وكيف كانت شروط ظهوره ونموه وتغيره.

المجموعة النقدية أولا. المجموعة الأولى من التحليلات يمكن أن تتعلق بما اعتبرته بمثابة وظائف للإبعاد. لقد حدث أن درست إحداها لمدة محددة: كان الأمر يتعلق بالفصل بين الحمق والعقل في المرحلة الكلاسيكية. ويمكننا فيما بعد أن نحاول تحليل منظومة المنع في اللغة: ذاك الذي يتعلق بالجنس ابتداء من القرن السادس عشر إلى

حدود القرن التاسع عشر؛ يتعلق الأمر بأن نحاول أن نرى لا كيف أمحى تدريجيا وبارتياح؛ بل انتقل وانتظم من جديد انطلاقا من ممارسة الاعتراف، هناك حيث تتم تسمية السلوكات الممنوعة، ويتم تصنيفها وترتيبها وبصورة في غاية الوضوح، إلى غاية الظهور الخجول والمتأخر للموضوع الجنسي في الطب والطب العقلي في القرن التاسع عشر؛ ليست تلك بالتأكيد سوى علامات رمزية إلى حد ما، ولكن يمكننا أن نراهن على أن التقطيعات ليست هي تلك التي نظن، وأن المُنوعات (جمع منع) لم تحتل دوما الموقع الذي نتخيل.

والآن أود التطرق للمنظومة الثالثة للإبعاد. وسأعالجها بطريقتين. من ناحية، أود أن أحاول تعيين الكيفية التي حدث بها اختيار الحقيقة هذا، وكيف تم تكرار وإعادة تسييره ونقله، هذا الاختيار الذي نجد أنفسنا مأسورين ضمنه لكننا نجدده باستمرار؛ سأقف أولا في مرحلة السفسطائية وبدايتها مع سقراط أو على الأقل مع الفلسفة الأفلاطونية، لنرى كيف انتظم الخطاب الفعال، الخطاب الطقوسي، الخطاب المليء بالسلط والمخاطر، انتظم تدريجيا مع الفصل بين الخطاب الحقيقي والخطاب الخاطئ. سأقف بعد ذلك عند منعطف القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، في الفترة التي ظهر فيها في إنجلترا على وجه الخصوص علم النظر، والملاحظة، والتسجيل، أي نوع من الفلسفة الطبيعية غير المنفصلة بدون شك عن عملية إرساء بنيات سياسية جديدة، بالتأكيد، لإرادة الحقيقة.

وأخيرا ستكون نقطة الارتكاز الثالثة هي بداية القرن التاسع عشر، بجانب الحركات الكبرى المؤسسة للعلم المعاصر، وتشكل مجتمع صناعي والإيديولوجيا الوضعية المصاحبة له. ثلاث قطائع في البناء الهيكلي لإرادتنا للمعرفة؛ ثلاث مراحل من عدم استنارتنا.

أود أيضا أن أعيد تناول نفس المسألة، لكن من زاوية أخرى: وهو أن أقيس أثر خطاب يدعي أنه علمي -خطاب طبي، طبي-عقلي، خطاب سوسيولوجي أيضا- على هذه المجموعة من الممارسات ومن الخطابات الأمرية التي تشكلها المنظومة الجزائية. إن دراسة الخبرات الطبية-العقلية ودورها في العقاب هو ما يصلح كنقطة انطلاق وكمادة أولية لهذا التحليل.

ضمن هذا المنظور النقدي، بكن على مستوى آخر، يتعين علينا أن نقوم بتحليل طرائق تعيين حدود الخطابات، وللطرائق التي عُيِّنَتْ من بينها من قبل مبدأ المؤلف ومبدأ التعليق ومبدأ الفرع المعرفي. يمكن في هذا المنظور أن نشير إلى عدد من الدراسات. أذكر مثلا دراسة تتعلق بتاريخ الطب من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر؛ يتعلق الأمر إذن لا بتحديد الاكتشافات المنجزة أو المفاهيم المستخدمة، بل بإدراك الكيفية التي استخدم بها مبدأ المؤلف، ومبدأ التعليق، ومبدأ الفرع المعرفي، ضمن عملية إنشاء الخطاب الطبي، لكن أيضا ضمن كل المؤسسة التي تحمله وتنقله وتدعمه؛ وبمحاولة معرفة الكيفية التي طبق بها مبدأ المؤلف الأكبر: هيبوقراط-غاليان (Gatien)[1] بالطبع، لكن أيضا باراسيلز (Paracelse)[2] وسيدهام (Sydenham)[3] - بيرهاف (Beorhave)[4]؛ وكيف طبقت ممارسة الحكم (بكسر الحاء) والتعليق، تطبيقا متأخرا في القرن التاسع عشر، وكيف أحلت محلها بالتدريج معالجة الحالة، وممارسة مجموعة الحالات، والتعلم السريري في حالة ملموسة؛ وأخيرا حسب أي نموذج حاول الطب أن يتشكل كفرع معرفي، معتمدا قبل كل شيء على التاريخ الطبيعي، وبعد ذلك على علم التشريح والبيولوجيا.

---

[1]) غاليان (Gaien): طبيب إغريقي، ولد حوالي 131 ومات حوالي 201. أسهم ببعض الكشوف في علم التشريح.

[2]) باراسيلز (Paracelse). سيميائي وطبيب سولسيري (1493-1541).

[3]) سيدهام (Sydenham): طبيب إنجليزي (1629-1689).

[4]) بيرهاف (Beorhave): طبيب وعلم نبات هولندي (1668-1738).

يمكن أيضا أن نتصور الطريقة التي شكل بها النقد الأدبي والتاريخ الأدبي، في القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر، شخصية المؤلف، وصورة النتاج باستعمال طرائق التفسير الديني، والنقد التوراتي، وتاريخ القديسين، و"الحياة" التاريخية أو الأسطورية، والسيرة الذاتية والمذكرات وذلك بعد تعديل هذه الطرائق ونقلها من مكانها الأصلي. يجب أيضا أن ندرس، في يوم من الأيام، الدور الذي لعبه فرويد في إطار المعرفة التحليلية، وهو بالتأكيد دور مختلف عن الدور الذي لعبه نيوتن في الفيزياء (وعن دور كل مؤسسي هذا الفرع المعرفي)، وهو دور مختلف أيضا عن الدور الذي يمكن أن يلعبه مؤلف في مجال الفلسفة (حتى ولو كان، ككنط، هو مصدر طريقة أخرى في التفلسف).

ها هي ذي بعض المشاريع من أجل إنجاز نقدي للمهمة، ومن أجل تحليل هيئات مراقبة الخطاب. أما فيما يخص المظهر النشوئي، فهو يتعلق بالتشكل الفعلي للخطابات سواء داخل حدود المراقبة، أو خارجها، أو غالبا في هذه الجهة أو تلك من الحدود. إن النقد يحلل طرائق التقليل، لكنه يحلل أيضا طرائق تجميع وتوحيد الخطابات. موضوع الدراسة النشوئية هو التشكل المشتت والمتقطع والمنتظم في نفس الوقت للخطابات. والحق أن هاتين المهمتين غير قابلتين للانفصال أبدا؛ ليس هناك من ناحية أشكال الرفض والإبعاد، أشكال التجميع والإسناد؛ ثم من ناحية أخرى، وضمن مستوى أعمق، الانبثاق التلقائي للخطابات التي تجد نفسها خاضعة لعملية الاختيار والمراقبة، وذلك قبل وبعد تجليها. إن التشكل المنتظم للخطاب يمكن أن يدمج -في بعض الشروط وإلى حدود معينة- طرائق المراقبة (وهذا ما يقع مثلا عندما يأخذ فرع معرفي ما شكل ومرتبة الخطاب العلمي)؛ وعلى العكس من ذلك فإن أشكال المراقبة يمكن أن تتحد ضمن تشكل خطابي (مثل النقد الأدبي كخطاب مُشَكِّل للمؤلف)؛ وذلك برغم أنه يجب على كل محاولة نقدية تضع هيئات المراقبة موضع سؤال، أن

تحلل جيدا في نفس الوقت الانتظامات الخطابية التي تتشكل عبرها؛ ويتعين على كل وصف نشوئي أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المستخدمة في التشكلات الواقعية. ليس الفارق بين المحاولة النقدية والمحاولة النشوئية إلى حد ما، فارقا في الموضوع أو في المجال، بل في نقطة المعالجة، وفي المنظور وفي التحديد.

كنت أشرت من قبل إلى دراسة ممكنة: دراسة أشكال المنع التي تلحق الخطاب حول الجنس. سيكون من العسير ومن باب التجريد، على كل حال، أن نجري هذه الدراسة بدون أن نحلل في نفس الوقت مجموعات الخطابات الأدبية والدينية أو الأخلاقية والبيولوجية والطبية والقانونية أيضا، التي تطرح فيها مسألة الجنس والتي يتم فيها تسميتها ووصفها وتشبيهها وتفسيرها وإصدار آراء بحقها. إننا جد بعيدين عن تشكيل خطاب موحد ومنتظم عن الجنس؛ وربما لن نتوصل أبدا إليه، وربما كنا نسير في هذا الاتجاه. لا يهم. لا تتخذ أشكال المنع المختلفة نفس الصورة، وهي لا تستخدم بنفس الصورة في الخطاب الأدبي وفي خطاب الطب، وفي خطاب الطب العقلي أو في خطاب توجيه الوعي. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الانتظامات الخطابية المختلفة، لا تدعم أشكال المنع ولا تنقلها ولا تتحايل عليها بنفس الطريقة. إن مثل هذه الدراسة إذن لا يمكن أن تتم إلا حسب أصناف متعددة تحدث في كل منها أشكال من المنع مختلفة جزئيا على الأقل.

يمكن أن نذكر أيضا سلاسل الخطابات التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، والمتعلقة بالثروة والفقر والإنتاج والتجارة. الأمر يتعلق هنا بمجموعات من المنظومات المتباينة جدا، التي صاغها الأثرياء والفقراء، العملاء والجهلة، البروتستانت والكاثوليك، والضباط الملكيون والتجار أو الأخلاقيون. لكل مجموعة من هذه المجموعات شكلها الانتظامي الخاص، وكذا منظومات الإكراه الخاصة بها. ولا أحد منها يستشرف بالضبط هذا الشكل الآخر من الانتظام الخطابي الذي سيأخذ

صورة فرع معرفي، والذي سيُدعى بـــ"تحليل الثروات" ثم بـــ"الاقتصاد السياسي". ومع ذلك فانطلاقا منها تشكّل نظام جديد يتبنى أو يُقصي، يبرر أو يبعد هذه أو تلك من منطوقاتها.

يمكن أيضا أن نوجه تفكيرنا إلى دراسة تخص الخطابات المتعلقة بالوراثة، كما نجدها موزعة ومتناثرة إلى بداية القرن العشرين عبر فروع معرفية، وملاحظات، وتقنيات ووصفات مختلفة؛ ستعلق الأمر في هذه الحالة إذن بإبراز الكيفية التي انتظمت بها هذه السلاسل، والكيفية التي تشكلت بها ضمن صورة واحدة، متناسقة إبستمولوجيا ومعترف بها من طرف المؤسسة، وهي علم الوراثة. وهذا هو العمل الذي قام به فرانسوا جاكوب (F.Jacob)[1]، منذ مدة وجيزة، بجلاء وبمعرفة لا يمكن مضاهاتهما.

هكذا يتعين على الوصف النقدي، وعلى الوصف النشوئي أن يتناوبا وأن يكمل أحدهما الآخر. فالجزء النقدي من التحليل يرتبط بمنظومات تغليف الخطاب؛ وهذا الجزء يحاول أن يعين ويضبط مبادئ الانتظام هاته، ومبادئ الإبعاد، ومبادئ التقليل من الخطاب ولنقل، ونحن نتلاعب بالكلمات، بأن هذا الجزء يمارس وقاحة تطبيقية. أما القسم النشوئي من التحليل فيرتبط -مقابل ذلك- بسلاسل التشكل الفعلي للخطاب: إنه يحاول أن يمسك الخطاب ضمن قدرته على الإثبات وأنا لا أقصد بذلك قدرة يمكن أن تتعارض مع القدرة على النفي، بل أقصد القدرة على تشكيل مجالات من الموضوعات، مجالات يمكن أن نثبت بصددها أو ننفي قضايا صحيحة أو خاطئة. ولنطلق على مجالات الموضوعات هاته اسم الوضعيات (Positivités)؛ ولنقل -من أجل التلاعب بالكلمات مرة أخرى- بأنه إذا كان الأسلوب النقدي هو أسلوب الوقاحة الجدية فإن المزاج النشوئي سيكون مزاج نزعة وضعية مرحة.

---

[1]) بيولوجي فرنسي معاصر من أشهر مؤلفاته "منطق العنصر الحي".

هناك، على كل حال، شيء يتعين الإشارة إليه على الأقل: إن تحليل الخطاب بهذا المعنى لا يكشف عن شمولية المعنى، بل يبرز لعبة الندرة المفروضة، بجانب قدرة أساسية على الإثبات. إنها ندرة وإثبات، وفي النهاية ندرة الإثبات، وليست السخاء المستمر للمعنى، وليست أبدا مملكة الدال.

والآن، ليقل أولئك الذين تحمل مصطلحاتهم الكثير من الثغرات -إذا كان ذلك يطربهم أكثر مما يتحدث إليهم- بأن ذلك نوع من البنيوية.

أعلم جيدا أنه لم يكن بإمكاني القيام بهذه الأبحاث، التي حاولت أن أقدم لكم صورة عنها، لو لم أستمد العون والمساعدة من بعض النماذج والدعائم. وأعتقد أني مدين كثيرا للسيد دوميزيل (Dumézil)[1]، لأنه هو الذي حثني على العمل في سن كنت ما أزال أعتقد فيها بأن الكتابة مجرد متعة. لكني مدين كثيرا لنتاجه أيضا؛ فليسمح لي إذا كنت قد أبعدت هذه النصوص التي هي نصوصه عن معناها أو حرفتها عن دقتها، هذه النصوص التي ما تزال تهيمن علينا اليوم؛ إنه الذي علمني تحليل التفاعلات الداخلية للخطاب بطريقة أخرى غير طرائق التفسير التقليدي أو بواسطة طرائق الصورية اللسنية؛ وهو الذي علمني كيف أصف تحولات الخطاب والعلاقات القائمة مع المؤسسة. وإذا كنت قد حاولت تطبيق مثل هذا المنهج على خطابات مغايرة تماما، غير الحكايات الخرافية والأسطورية، فإن الفكرة أتتني، بدون شك، مما كان أمام ناظرّي من أعمال مؤرخي العلوم، وخاصة السيد كانغيليم (Canguilhem)[2]؛ فإليه يعود الفضل في فهمي لأن تاريخ العلم ليس خاضعا لضرورة

---

[1]) أنتولوجي ومؤرخ للديانات (1898-) أهم مؤلفاته "الأساطير الرومانية" (1942) وآلهة الهندوأوروبيين (1952) و"الأسطورة والملحمة" (1968).

[2]) كانغيليم (canguilhem) ابستمولوجي فرنسي معاصر، ولد سنة 1904، حاز على الدكتوراه في الطب ثم تخصص في الإستمولوجيا وتاريخ العلوم، وخاصة علوم الحياة. وهو تلميذ لباشلار. وقد مارس أكبر التأثير على فوكودوسانتي.

الاختيار بين بديلين: التدوين التاريخي المتسلسل للمكتشفات، أو لأشكال وصف الأفكار والآراء التي تحيط بالعلم من حيث منشؤه غير المضبوط أو من حيث استطالاته الخارجية؛ بل إننا نستطيع، وإنه يتعين علينا أن نؤرخ للعلم كما نؤرخ لمجموع متناسق وقابل للتحول في نفس الوقت، أي مجموع من النماذج النظرية ومن الأدوات المفهومية.

لكني أعتقد أني مدين كثيرا لجان هيبوليت (Jean Hypolite)[1]. أعرف جيدا أن نتاجه يصنف، في نظر الكثيرين، في إطار سيادة هيجل، وأعرف جيدا أن عصرنا هذا كله، سواء من خلال المنطق أو من خلال الإبستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيجل: وما حاولت أن أقوله من قبل بصدد الخطاب ليس وفيا للوغوس الهيجلي.

لكن أن يفلت المرء فعلا من هيجل، فهذا أمر يتطلب تقديرا مضبوطا لما يكلفه الانفصال عن هيجل؛ وهذا يقتضي أن نعرف إلى أي حد يكون هيجل قد اقترب منا،

يرى كانغيليم أن تاريخ العلوم ليس تاريخ انتصار الحقيقة على الخطأ بل إن هذا التاريخ لا يتضح إلا من خلال رصد ما يقع خارج العلم كالإيديولوجيات الثقافية والسياسية. والعلم في نظر كانغيليم نشاط يهدف إلى حل المشاكل المتعلقة بتكيف الكائن الحي مع محيطه. فالعلم امتداد للنشاط التقني، ولذلك فهو استجابة للحاجات الحيوية للكائن الحي.

يعالج كانغيليم في كتابه "معرفة الحياة" العلوم البيولوجية بنوع من المقاربة الإبستمولوجية ذات التوجيه السوسيولوجي للنشاط العلمي. فالعلم ليس تطورا ذهنيا خالصا بل هو المجموع المتماسك للمعرفة في فترة تاريخية محددة.

[1]) جان هيبوليت (1968-1907) J.Hypolite

أستاذ سابق في كوليج دو فرانس ومدير المدرسة العليا للأساتذة في فرنسا. يعود إليه الفضل (هو وكوجيف وكوايريه) في إشاعة فكر هيجل في فرنسا. فقد ترجم ظاهريات الروح سنة 1939 وأصدر عنها دراسة هامة بعنوان "المنشأ والبنية في فينومينولوجيا الروح لهيجل (1947) (يقدم هيبوليت تأويلا لفلسفة هيجل يتميز عن تأويل كوجيف). فالأخير يرى أن "الظاهريات" تصف الشعور الإنساني في مراحله المتعاقبة، ويدفع هيجل في اتجاه تأويل إرهاني للتاريخ، تأويل يركز على الصراع بين الرغبات. أما هيبوليت فيرى أن فلسفة هيجل فلسفة كينونة ووجود وليست نزعة إنسانية. كما يبرز دور اللغة والمنطق في تشكيل طبيعة الإنسان.

ربما خلسة. وهذا يفرض علينا أن نعرف ما الذي ما يزال هيجليا، ضمن ما يمكننا من التفكير ضد هيجل؛ وأن نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون فيه سعينا إلى مناهضة خدعة ينصبها في وجهنا، وهو ينتظرنا في نهاية المطاف، هناك هادئا.

والحال أنه إذا كنا جميعا مدينين لهيبوليت، فذلك لأنه قد جاب -بجون كلل- من أجلنا، وقبلنا، هذا الطريق الذي نبتعد بواسطته عن هيجل، وننفصل عنه، والذي نعود من خلاله إليه، لكن عبر مسلك آخر، ثم نجد أنفسنا مرغمين على مغادرته من جديد.

وقبل كل شيء فقد حاول بعناية أن يحضر الظل الكبير لهيجل، هذا الظل الشبحي الذي يحوّم منذ القرن التاسع عشر، والذي نصارعه بشكل غامض. وقد أعطى لهيجل هذا الحضور، بترجمته لظاهريات الروح؛ وبفضل هذه الترجمة أصبح هيجل نفسه حاضرا كل الحضور في هذا النص الفرنسي، والدليل على ذلك، أن الألمان استشاروها ليفهموا، للحظة على الأقل، ما حل فيه بالنسخة الألمانية.

والحال، أن ج.هيبوليت قد بحث عن كل المنافذ وجابها كلها؛ كما لو أن همه كان هو التالي: هل مازال بإمكاننا أن نتفلسف، هناك حيث لم يعد هيجل ممكنا؟. هل مازال في الإمكان قيام فلسفة، وهل مازال في إمكانها أن توجد وألا تكون هيجلية؟ وهل ما هو مضاد للفلسفة هو بالضرورة غير هيجلي؟ ورغم حضور هيجل، هذا الذي قدمه لنا، فهو لا يحاول تقديم وصف تاريخي ودقيق عنه فقط: بل كان يريد أن يجعل منه خطاطة أولية للحداثة (هل من الممكن التفكير على النمط الهيجلي في العلوم والتاريخ والسياسة وفي المتاعب اليومية؟)، وكان يريد، عكس ذلك، أن يجعل من حداثتنا محط اختبار للهيجلية، ومن ثمة، للفلسفة. وقد كانت العلاقة مع هيجل، بالنسبة له، مجال تجربة ومجال مواجهة لم يكن فيها أبدا على يقين من أن الفلسفة

ستخرج منتصرة. فهو لم يستعمل النسق الهيجلي أبدا كعالم مطمئن؛ بل كان يرى فيه المخاطرة القصوى التي ركبتها الفلسفة.

وذلك، على ما أعتقد، هو مصدر الانتقالات التي قام بها، لا أقول في داخل الفلسفة الهيجلية، بل عليها، وعلى الفلسفة كما كان يتصورها هيجل؛ وذلك أيضا هو مصدر كل التقليب الذي مارسه على الموضوعات المختلفة. وبدل أن يتصور الفلسفة بمثابة كلية قادرة في النهاية على تصور ذاتها وإدراك ذاتها في حركة المفهوم، فقد جعل منها مهمة لا نهاية لها قائمة على أرضية أفق لا نهائي: لم تكن فلسفته أبدا مهيأة للاكتمال لأنها متيقظة باكرا على الدوام. إنها مهمة بلا حدود، مهمة ما فتئت تبدأ باستمرار، مهمة مؤهلة لشكل ولمفارقة التكرار: الفلسفة، كفكر يسعى إلى الكلية دون أن يدركها تماما، كانت بالنسبة لهيبوليت هي ما هو قابل للتكرار في عدم الانتظام الأقصى للتجربة؛ كانت هي ما يطرح ذاته ويختفي كسؤال مستعاد باستمرار في الحياة، وفي الموت وفي الذاكرة: وهكذا حول الموضوعة الهيجلية المتعلقة بالاكتمال في الوعي بالذات إلى موضوعة متعلقة بالتساؤل التكراري. لكن، بما أن الفلسفة كانت تكرارا فإنها لم تكن لاحقة للمفهوم؛ و لم يكن عليها أن تواصل القيام بالتجريد، كان عليها أن تقف دوما في الخلف، وأن تقطع الصلة مع عمومياتها المكتسبة، ولأن تضع نفسها في اتصال مع اللافلسفة؛ عليها أن تقترب، لا مما يكملها، بل مما يسبقها، مما لم توقظه دهشتها؛ عليها أن تعيد تناول تفرد التاريخ والعقلانيات الإقليمية للعلم، وعمق الذاكرة في الوعي، من أجل أن تفكر فيها لا بغية اختزالها؛ وهكذا تبرز موضوعة فلسفة حالية ومتسائلة ومتحركة عبر خط اتصالها مع اللافلسفة، فلسفة لا يمكن أن تقوم إلا عبر ما ليس فلسفيا بحيث تكشف لنا عن المعنى الذي تتخذه بالنسبة إلينا هذه اللافلسفة. ولكن إذا كانت الفلسفة تقوم في هذا الاتصال المتكرر مع ما ليس فلسفة، فما هي بداية الفلسفة؟ هل هي قائمة هناك، هب هي ماثلة مثولا صامتا في ما ليست

هي، محاولة أن تتشكل بصوت خافت في همس الأشياء؟ لكن، في هذه الحالة لن يكون للخطاب الفلسفي مبرر وجود؛ أم هل يتعين عليها أن تشرع في الوجود على أساس اعتباطي ومطلق في نفس الوقت؟. كذا نرى أن موضوعة هيجل حول الحركة الخاصة المباشرة تخلي الساحة لموضوعة أساس الخطاب الفلسفي ولبنيته الصورية.

وأخيرا، وهذه هي الإزاحة الأخيرة التي مارسها هيبوليت على الفلسفة الهيجلية: إذا كان على الفلسفة أن تبدأ كخطاب مطلق، فما القول في التاريخ وما هو هذا الابتداء الذي يبتدئ مع فرد واحد، وفي مجتمع، وفي طبقة اجتماعية، وضمن عدد من الصراعات؟

إن هذه الإزاحات الخمس، بإيصالها إلى الحد الأقصى للفلسفة الهيجلية، وبجعلها بدون شك تنتقل إلى الطرف الآخر من حدودها الخاصة، تذكر بالتناوب بالأوجه الكبرى الأساسية للفلسفة المعاصرة التي لم يكف جان هيبوليت عن مواجهة هيجل بها: ماركس ومسائل التاريخ، فيخته ومشكل البداية المطلقة للفلسفة، بيرغسون وموضوعة الاتصال مع اللافلسفة، كيركيغارد ومشكل التكرار والحقيقة، هوسيرل وموضوعة الفلسفة كمهمة لا نهاية لها في ارتباط مع تاريخ عقلانيتنا. ووراء هذه الأوجه الفلسفية نشاهد كل ميادين المعرفة التي استحضرها ج.هيبوليت حول مسائله الخاصة: التحليل النفسي والمنطق الغريب للرغبة، الرياضيات والصياغة الصورية للخطاب، ونظرية الإعلاميات وتطبيقها في مجال تحليل الكائن الحي، وبإيجاز، كل الميادين التي يمكن انطلاقا منها طرح السؤال المتعلق بمنطق وبوجود ما يربطان ويفكان صلاتهما.

أعتقد أن هذا النتاج، المنتظم في بعض الكتب الأساسية، بل المستثمر في عدد من الأبحاث، وفي نوع من التعليم؛ وفي انتباه دائم، وفي يقظة وسماحة يومية، وفي

مسؤولية إدارية وتربوية في ظاهرها (أي سياسة بشكل مزدوج في واقعها)، قد لامس وصاغ المشاكل الكبرى بعصرنا. إن العديد منا مدين له بذلك.

وذلك لأني قد ورثت عنه بدون شك وجهة وإمكانية إنجاز ما أقول به، وذلك لأنه غالبا ما أنار لي الطريق عندما كنت أحاول على غير هدى -عندما عزمت على القيام بعملي تحت إشرافه، وعندما عزمت على القيام بعملي تحت إشرافه، وعندما عزمت على إتمامه- تقديم مشاريعي. إن المسائل التي أتطارحها الآن تتجه صوبه وتتلاقى في اتجاهه، أي في اتجاه هذا النقص، الذي أشعر فيه في نفس الوقت بغيابه وبنقصي الخاص.

وبما أنني مدين له بالكثير، فأنا أعي جيدا بأن الاختيار الذي قمتم به باستدعائي للتدريس هنا، هو، في جانب كبير منه، تقدير توجهونه إليه؛ فأنا مدين لكم بعمق على الشرف الذي أوليتموه لي، لكني مدين لكم أيضا بنفس القدر على ما يعود إليه في هذا الاختيار.

وإذا كنت أشعر بأني لست في مستوى خلافته، فأنا أعرف، بالمقابل، أنه لو كان بالإمكان منح هذه السعادة لنا معا لكنت، هذا المساء مشجعا بتسامحه.

وإني لأفهم الآن بصورة أحسن سبب شعوري بالكثير من العسر عند بدأت الحديث. وأعرف الآن جيدا من هو الصوت الذي وودت أن يسبقني، وأن يحملني، وأن يدعوني للحديث وأنه يقطن في خطابي الشخصي. وإني لأعرف الآن كم كان مرعبا أن أتنازل الكلمة، لأني أتناولها في هذا المكان الذي استمعت فيه إليه، حيث لم يعد هو موجودا ليسمعني.

نسق فوكو

بقلم برنار هنري ليفي

ابتدأ كل شيء -كما نذكر- مع الكتاب الهائل حول تاريخ الحمق حيث يروي فوكو المراحل الأساسية لـــ"الحجز الأكبر" سنة 1657 وتأسيس "المستشفى العام" الذي يتم فيه احتجاز الحمقى كما يتم معهم احتجاز الناشزين والبؤساء وكل الصعاليك الجدد في الرأسمالية الناشئة. سنة 1794 وتحرير المغلولين في بيسيتر (Bicêtre): لقد عيدت للحمق خصوصيته أخيرا، وتم تحريره من أفقه المرتبط بالانحراف، وأعطي مأوى حيث يمكنه أن يشفى، وحيث يتم فيه تطبيق معرفة تدعى الطب العقلي... وهي مجرد طريقة في تقوية الاحتجاز: إذ لم يتم تحرير الأحمق، بل الإغلاق عليه في مرضه، وقد أرغم على تسليم أسلحته وفرض عليه الصمت. لقد انتصر العقل وتحقق الإبعاد.

لم هذه الضراوة؟. لأن الأمر مهم وهو يعني أن المسألة بالنسبة للغرب هي أن يكتشف صورته الخاصة بطرد شياطينه، وأن يتعرف على موطنه باحتجاز حمقاه، وأن يرسم حدوده بصورة أحسن بخلق مُجَمَّعات من النفايات الاجتماعية (Ghettos) وأن ينظم بنيته الداخلية بتحديد موقع ما هو خارجه... كما لو أنه كان ينقص العصر الكلاسيكي – حتى يتوصل إلى التعرف على نفسه وتعريفها – الوجه الآخر لصورته – مرغما المؤرخ على أن يلف من الجهة الأخرى، وعلى أن يمر هو أيضا. طيلة الكتاب، عبر الجانب الآخر من المرآة.

إن ميشيل فوكو، وهو يعلن أنه يقوم بحفريات أثرية حول اللاعقل، إنما يرسم، في الواقع، لوحة العقل. وهو أمر لم يكن بدون فائدة نظرية لأنه سينبثق من هذا التناول تصور جديد للأساس، وفي النهاية، نظرية جديدة حول المجتمع. والأمر يتعلق

فعلا بعقل قائم لا انطلاقا من أساسه، بل قائم بالنسبة إلى ضفته. إنها حضارة غير قائمة على قواعدها بل بفضل هوامشها. إنه أساس لا يتعلق -لأول مرة- بتأسيس، بل بإغلاق. إنها أرضية اكتسبت بفعل بصري غريب سمات خط الحدود...

وهذا أمر لا يمكن تصوره طبعا في الخطاطة الماركسية، لكنه كاف لإقامة يقيناته: في النقطة الأكثر حساسية، وهي نظريته في السلطة... ولئلا نستبق الأمر. فالأساسي الآن هو: إذا كان ذلك هو مشروع "تاريخ الحمق"، فإنه ينبغي أن يقرأ على أنه بالضبط الكتاب المناظر لـــ"الكلمات والأشياء" الذي تلاه. إذ بم يتعلق الأمر في هذه المرة؟.

يتعلق الأمر بوصف العصر الكلاسيكي، ثم العصور الحديثة، ليس انطلاقا من آخرها، بل انطلاقا منها هي ذاتها. أي مباشرة وعند منبع خطاباتها ومنطوقاتها. لقد تحدث العصر الكلاسيكي: فكيف ينتظم حديثه وكيف صنف هذا العصر موضوعاته، وكيف حدد فروقاته؟. لقد وضع القرن التاسع عشر ثلاثة علوم على الأقل وهي فقه اللغة وعلم الحياة والاقتصاد السياسي: لماذا ظهرت هذه العلوم بالضبط في هذا التاريخ وما الذي جعلها ممكنة؟. ما هو مبدأ تناسقها وكيف تتوزع؟ هل هناك قوانين أو قواعد أو إكراهات تسمح لإحدى الفترات بأن تهيء صورة وقائمة بهذه العلوم، في الوقت الذي تراقب فيه عملة إنتاج الخطابات؟

نعم، هذا بالضبط ما يفعله فوكو، انطلاقا من منطوقات (Enonlés) التاريخ الطبيعي والنحو العام وتحليل الثروات في القرن الثامن عشر. وانطلاقا من خطاب فقه اللغة وخطاب علم الحياة وخطاب الاقتصاد السياسي في القرن اللاحق، وذلك بابتداع منهج -هو "الأركيولوجيا"- اتخذ له موضوعا جديدا - هو "البنية الضمنية للفكر" (الأبيستيمية Epistémé). والمقصود هو: الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه

موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزع مشاكله، وقاعدة توزع أساليبه: أي فرض من الإكراهات المغلقة وغير المتحددة الملامح، التي تسم من قبل موطن كل خطاب.

أركيولوجيا الآخر، أركيولوجيا الأنا (Le Même): إنهما كتابان ومنظوران، يصف كل منهما بطريقته هاته التضاريس التي يصدر عنها حاضرنا. إنه ذلك المرتكز الصامت الذي ما فتئنا، لمدة من الزمن، نرتكز عليه، إلى اليوم الذي يتماثل فيه إلى الانهيار حاملا معه أوجه معرفتنا.

ذلك بالضبط، هو ما يتهددنا بالحدوث، حسب "الكلمات والأشياء". بداية انكسار، مماثل في سعته لذلك الذي فصل العصر الكلاسيكي عن العصر الحديث. والذي ستكون ضحيته الأولى -فيما يشرح فوكو- هو ذلك الوجه المألوف، الذي ظننا أنه خالد، ولكنه فان هو أيضا، والذي يمكن أن نتوقع اختفاءه الوشيك: إنه الإنسان.

ليس الإنسان خالدا: وينبغي أن نفهم من ذلك أنه ليس أقدم مشكل، ولا أكثر المشاكل إلحاحا من بين تلك الأطروحة على حضارتنا. كما يجب أن نفهم من ذلك أنه ليس من الصحيح بالتالي، أن الناس فكروا منذ غابر الأزمنة في كيان طبيعتهم، وفي قانون لغتهم، وفي بنية رغبتهم. وأن من شبه الأكيد أنه لم يكن للإنسان، خلال مدة طويلة، أي موقع وأي مكان مخصوص في بناية المعرفة. وأن العصر الكلاسيكي كان ينتظم، على كل حال، حول قواعد لم تكن تخصص له أية مساحة للبروز. وأن تحليلات تلك الفترة حول الخفايا الغامضة لـ"الطبيعة الإنسانية"، وحول ارتعاشات الكوجيتو الديكارتي، لم تكن تقصده، كما لم يقصده، النحو العام للغة ولا التاريخ الطبيعي للحياة... لقد كان الناس قائمين هناك، لكن الإنسان لم يكن موضوع تفكير: فهو مُقصى من المجال المرئي وبالتالي فهو مُقصى من كل نظرية.

ويضيف فوكو أنا تاريخ ميلاده حد قريب: نهاية العصر الكلاسيكي وفجر العصر الحديث. ومن أجل ظهوره كان من الضروري حدوث انغلاق يمكن له أن يتطور في ظل خطوطه. كان من الضروري تخصيص موقع خاص للعلوم الإنسانية ضمن تشكيلة البنية المعرفية الضمنية. هذا الإغلاق الذي سيتمكن من استقبال الإنسان، هذا المكان الذي سيذهب إلى حد المطالبة به هو "المضلع الثلاثي للمعرفة"، هذا المضلع الجديد المتحدث عنه في الجزء الأخير من "الكلمات والأشياء" وعلوم الإنسان ستتوزع ضمن هذا الفضاء السميك، في ثنايا أبعاده الثلاثة -التي يوجد على واحد منها العلوم الدقيقة وتوجد الفلسفة على البعد الثاني، والعلوم الاستنباطية على البعد الثالث- إن علوم الإنسان من حيث أنها لا تنتمي على وجه الخصوص إلى أي حد من حدود المضلع الثلاثي، مستفيدة من البون الذي يفصلها، ولاعبة دور وسائط، فإنها تشكو من كونها علوما مشتقة وبالتالي غير قادرة: فهي قريبة إلى الفلسفة بشكل خطير، ومعرضة من بعيد لإغراء النماذج الرياضية، ومتكئة على ميادين المعرفة الأخرى... ومن ثمة هشاشتها المحتومة، وتباشير اختفائها. لقد ظهر الإنسان مؤخرا على مسرح المعرفة: ويمكن أن يغادره بضرورة مماثلة لضرورة ظهوره. وإذا ما اختفت شروط إمكان وجوده، وإذا ما تحللت بنية المضلع الثلاثي السطوح فقد انتهى موقعه المخصص له. سيتذبذب هو أيضا، وسيغادر أفق حضارتنا وهو في حالة تشوه، مفسحا المجال ربما أمام فجر جديد.

وهذا أيضا ما يحدث في خطاب فوكو نفسه وفي منهجه في التاريخ. إذ ما الذي يفعله بالضبط عندما سند للمنطوقات دور الأرضية الغامضة المكونة من قواعد مجهولة وقوانين مادية؟. وما الذي يفعله عندما يواجه "ابتكارات" العبقري والعطاءات غير المتوقعة للموهبة بالحقيقة الخرساء لقواعد إنتاج الخطاب وبأنظمة توزعه؟ وما الذي يفعله عندما يواجه حلم "اتصال" التاريخ بمجموعة من الانكسارات والعتبات

والتقطعات؟ وعندما تواجه "كليته" المزعومة عتبات ومستويات، وتقطعات خصوصية ترفض الخضوع لأي قانون مشترك؟ وعندما يواجه التيه والعرض المعنى الذي نفترضه في الخطاب والتقدم الذي نود قراءته فيه؟ وما الذي يفعله سوى تحطيم كل ادعاء لدى الإنسان بالقدرة على التحكم في مسار تاريخه، وعلى إضفاء طابع شمولي عليه؛ وسوى إقصاء الذات، والذات المتعالية، والذات كسيد مطلق؛ سوى مطاردة منهجية لكل مظاهر الالتجاء القصوى للوعي الشقي للغرب.

ومن ثمة سوء تفاهم فيما يخص "بنيوية" مزعومة لفوكو. وقد شرح هو نفسه الأمر في نهاية "أركيولوجيا المعرفة". لا شيء مشترك بينه وبين تحليلات ليفي ستروس التي لا تفلت مع ذلك من التحذير الذي وجهه فوكو ضد السراب الملازم للذاتية الباطنية، وضد الميل المستمر نحو إضافة "قول إضافي" إلى النصوص بغية دفعها إلى قول "ما لم تقل".. ولا لشيء يجمعه كذلك مع هذه المدلولات المجاورة التي هي "الإغلاق" عند ديريدا (منغلق بدون خارج، وحدود بدون حافة) أو مع "الإشكالية الألتوسيرية (التي هي رَحِمُ خطاب لا نظام توزع))، وهي كلها مدلولات تؤدي وظيفتها جيدا في المجال الذي تنتمي إليه، وليس لها من الميزات الإضافية ما يجعلها تقول عن نفسها أنها بنيوية، ولكنها لا تختلط على كل حال مع مفاهيم الأركيولوجيا.

ليس فوكو بنيويا إذن، ولكنه مع ذلك من الغرابة بحيث أن هناك دافعا ما إلى أن يصبح كذلك. وغريبة كذلك هذه السلسلة من المحاكمات الرديئة التي لم يكفوا عن إخضاعه لها. وهي محاكمات جارحة، كاتهامه بـــ"التكنوقراطية" وإدانة منهجه على أنه "ثبوتي" و"سكوني"... كما لو أن هناك محاولة بكل الوسائل لنسيان ما هو أساسي: وهو أن التاريخ التقليدي، تاريخ المتصل، والتاريخ المرتبط بالذات الفاعلة، هي التي برهنت منذ مدة طويلة على عجزها السياسي. وإذا كان من الضروري، على العكس من ذلك، المرور عبر كل التمزيقات الفوكوية، وأنه كان من اللازم رسم

الملامح الأولى لنظرية هامة حول عمليات الإنتاج المختلفة، وذلك يكون لنا -يوما- حظ الالتحاق بالممارسة السياسية. وأنه كان من الضروري، وبكل استعجال، إعادة الطابع المادي للخطاب، والاقتصار بقصد على سمته الوضعية كمنطوق (Enoncé)، بغية أن يكتسب -يوما- حظ استعادة سلطاته.

كان هناك فعلا قسط من التضليل في هذا الاهتمام الموسوس المنصب، منذ الـــ"رايمون روسيل"، على ظواهر اللغة. قسط من الإلغاز في هذه النزعة الأرشيفية الصبورة، في هذا التنقيب المتعالم، الذي كان نموذجيا من ناحية أخرى، و لم يكشف خطوه أبدا وكان من المشروع تطارح السؤال، وطرحه على فوكو: لماذا هذا الانبهار تجاه الوثيقة، لِمَ أركيولوجية المعالم الأثرية (Monument) العاقة تلك، وفي كلمة واحدة لم هذا الامتياز المبالغ فيه المنسوب للخطاب؟ وقد ورد الجواب، سنة 1970، في الدرس الافتتاحي في الكوليج دو فرانس، كما تم وضعه في المحك بعد ذلك خلال خمس سنوات من الدروس، التي يعتبر آخر كتاب وهو "المراقبة والعقاب" تتويجا لها.

العنصر الأول للجواب هو: إن الخطاب شيء بين الأشياء، وهو ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة. فهو ليس فقط انعكاسا للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته مدار الرغبة والسلطة. إن حقيقته منطوق ما ليس في صمت معناه، أو في الكلام الأخرس الذي تستخرجه عملية التعليق، بل إن حقيقته قائمة في موقعه، وفي استراتيجية المتحدث به... بحيث أن السؤال المتعلق بما يقوله، بل بالذي قاله، وبلماذا قاله. من الذي يتملك الخطاب ولأي هدف أو غاية يستعمله؟. وهذه هو ما لم يكف نيتشه، كفقيه لغوي جيد، يوصي به.

لكن فوكو يخطو خطوة أخرى ويحاول أن يبرز، في درسه الافتتاحي، أن الخطاب ربما لم يكن موضوع سلطة ككل الموضوعات الأخرى، بل المدار الحاسم للسلطة، ولماذا لا. وكيف نفسر من ناحية أخرى هذا البذخ في الاحتياطات وفي

المقاييس التنظيمية التي تعودت المجتمعات الغربية على حبس الخطاب فيها. إن هذا الركام من الممنوعات والتابوات (Tabous) والحواجز التي تراقب إنتاجه وتراقب المبالغة في استعماله. إن هذه الشبكة الرفيعة من التقسيمات والإبعادات والحواجز هي بنفس القدر عوائق في وجه تكاثره. ألا تلعب البنية الضمنية للفكر (الإبستيمية)، في صرامة قواعدها، هي نفسها، دور بوليس للمنطوقات؟... إن هذا الخوف الهائل من القول لا يمكن تفسيره إلا بالرهبة الراسخة لدى الغرب تجاه إذايات الكلام وتجاه إمكانية انطلاق قدراته.

قد يقال أن هناك، على الأقل، حالات يمكن أن يدعي فيها الخطاب أنه يفلت من هذه المراقبات، وأن هناك شكلا لصياغة المنطوقات يبدو، بالتعريف، أنه يقع خارج نفوذ السلطة، وشكله الأكثر احتراما والأقل مجادلة هو شكل الحقيقة ووجه الدقة... هنا يجيب فوكو: بالضبط، هل أنتم متأكدون من طبيعة إرادة الحقيقة هاته؟. هل تم التساؤل فعلا عن السبب الذي يجعل الناس يرغبون في الحقيقي؟ هل تم تحليل مبدأ التقسيم الذي يقذف إلى الهامش بالمعرفة المشوهة... ومن ثمة فرضية أن إرادة الحقيقة ليست أبدا بريئة، وإنها إحدى الأدوات الإضافية المستعملة في نظام المعرفة، وأنها هي أيضا تؤدي وظيفتها كمبدأ للتقليل من الخطاب، وأنها ربما كانت تتويجا للأدوات الأخرى كلها، وربما كانت الأداة التي تنتظم الأدوات الأخرى حولها وتصب في اتجاهها. إن المثال العلمي مثال بوليسي: تلك كانت، منذ سنتين، خلاصة الكتاب الجميل لغي لاردو (Guy Lardeau) بعنوان "القرد الذهبي".

نفهم الآن بصورة أحسن كيف أن حفريات المعرفة (L'archéologie du savoir) لم تكن أبدا سوى الوجه الآخر لمنشأ السلطة (Généalogie du pouvoir). وأننا بنفس الخطوات نجوب الشواطئ القاحلة لبنية الضمنية للمعرفة (الإبستيمية) والدوائر المأسوية للاحتجاز الكبير. وأن المعرفة العقلية كانت تحمل في ثناياها نظام

السجن؛ وأن نحو مدرسة بور روايال (port-royal) كانت تحمل معها بنية المدرسة؛ وأن طب بيشا (Bichat) كان يحمل المستشفى كمستودع؛ وأن الاقتصاد السياسي يحمل دائرة المعمل. ومع هذا، في كل مرة، الميلاد المقابل لصورة جديدة للمحتجز: الأحمق والمنحرف، والمراهق، والمريض، وأخيرا العامل. ومع ذلك فقد حذرنا فوكو في "مولد العيادة" من التأويل الميكانيكي للعلاقة سلطة معرفة. إذ يقول أنه ليست هناك علاقة تماثل بين الفكرة الطبية المتعلقة بالتضامن العضوي والتواصل النسيجي، وبين الفكرة السياسية حول العلاقات الوظيفية وحول التضامنات الاقتصادية. وليست هناك حتى علاقة علية خطية بين تقييم الجسم كأداة عمل وبين العلاج الجديد الذي خصص لأمراضه. ويضيف أن "الأركيولوجيا تموقع تحليلها في مستوى آخر": إنها تحترس من أن تقيم بين السلطة والمعرفة علاقات بسيطة ووحيدة. وهذا –كما سنرى– هو ما يمثل أصالة المشروع.

ليست هناك لا علاقة تماثل، ولا علاقة علية: ويجب الآن أن نفهم العلاقة بين الممارسات القولية والممارسات غير القولية من خلال ألفاظ التمفصل، والعلاقة الثنائية العاملة في اتجاهين. كما تدل على ذلك مثلا واقعة أنه من أجل تعديل نظرة الطبيب العيادي فقد كان من الضروري توفر الإصلاحات الكبرى التي قامت بها الثورة الفرنسية بصدد المستشفيات، ولكن على عكس ذلك فإن أصحاب "المعاهدة" قد فشلوا في تطبيق سياستهم في العون والمساعدة بسبب عدم اكتمال التحول في إبيستيمية المعرفة الطبية. من المستحيل، على وجه التأكيد، إعطاء امتياز لأحد الحدين على الآخر ضمن الأزواج: سلطة/معرفة، معرفة/سلطة. يكفي الاعتقاد بأنهما فقط قابلان للتبادل فيما بينهما.

هذا، على كل حال، هو ما يبدو أن أعمال فوكو تشير إليه وعلى الأخص التحليلات التي قام بها في "معهد فرنسا" من 1970 إلى 1973 والتي استعادها في

"المراقبة والعقاب". يبرز فوكو مثلا أن مفهوم "القياس" لدى الإغريق كان في نفس الوقت، وضمن نفس الحركة، هو تلك الإدارة من أدوات السلطة التي تحدد مبدأ النظام الذي يتعين إخضاع المدينة له وأداة المعرفة التي تستخدم كعقدة للعلوم الرياضية. وأن مدلول "التحقيق" (enquête) في العصر الوسيط كان يستعمل استعمالات مختلفة في ممارسة التحقيق، في خدمة السلطة الملكية، وفي مجال المعارف التجريبية الناشئة كضامن لعلميتهما. وأن مدلول "الامتحان"، في أيامنا هذه، هو في نفس الوقت مبدأ اصطفاء، في المدرسة وفي المعمل، ونموذج نظري للعديد من العلوم الإنسانية ابتداء من علم الاجتماع إلى التحليل النفسي... لا يمكن أن نتخيل تعقدا أوسع من هذا. إنهما منسوجان من نفس الخيوط، كما يعجن أحدهما بالآخر، لذلك يجب أن نفكر في العلاقة بين المعرفة والسلطة بشكل لا يفصل أحدهما عن الآخر.

وذلك بحيث أنه انطلاقا من "تاريخ الحمق" إلى "المراقبة والعقاب"، ربما لم يقم فوكو سوى بإحياء هذا الرافد الرفيع، هذا الانزلاق الصامت في المعنى، مما كان يدعوه بالأمس "معرفة" إلى ما يسميه اليوم "سلطة". إنه قلب يعسر إدراكه، ومع ذلك فهو قلب تتولد عنه نتائج أساسية، وذلك لأنه في المكان الذي كانت تتمفصل فيه منطوقات، أي قطع رفيعة من الخطابات المنتزعة من نسيج استمراريات خادعة ومن غائيات مختزلة، نرى الآن كيف تتوزع أشكال جد صغيرة من السلطة المنتزعة من هيأة الأمير، وهي أشكال "من السلط السياسية" في منتهى الصغر. وموضوع "المراقبة والعقاب" هو وصف مادي لهذه الآلية التي هي السلطة التأديبية الجديدة.

لم يكن من الضروري على الأقل، من أجل إحداث شرخ في التصور الماركسي للسلطة، قيام هذا المجموع المنظم والمتناسق للبنية التي يعالجها هذا التصور. ما هو الشيء المشترك فعلا بين هذه السلط الصغيرة جدا المنتشرة والموزعة في كل مكان، والمنظمة على شكل شبكات رفيعة والمتجانسة في تكوينها وبين السلطة التي يقول بها

الماركسيون والتي هي منظومة من الآليات، وتمفصل هيئات ومستويات، وتفاوت أساسي؟ هب يمكن أن نستمر حتى في الحديث عن هيئات، غير متجانسة ومفصولة عن بعضها، بعضها محدد إيجابيا وبعضها متحدد سلبيا، عندما نشاهد فتاقا، أي فتات السلطة، وهو ينتظم تلقائيا على طول خطوط مائلة تخترق جدران البنية من هذا الطرف إلى الطرف الآخر؟ ما المعنى المقصود من "التحديد" (Peterminatiuon) عندما نرى أن الوظائف تتبدل وأن الأدوار تختلف داخل هذه الوقائع المضطربة والملتبسة التي هي السلطة-المعارف؟ هل ما يزال بإمكاننا أن نفكر من خلال ألفاظ البنية، أمام هذا التأطير وهذه الحزمة من القوى التي تتجابه وهذه المونادات التي تتوازن فيما بينها؟ السلطة تتبعثر والمجتمع يترابط: وراء ثرثرة المجازات تنشأ بصمت فلسفة سياسية جديدة، وربما تنشأ معها ممارسة سياسية جديدة.

أقول كلمة أخيرة قبل أن أختتم: يحقق فوكو بقوة كونه أحد الفلاسفة القلائل الملتزمين بالنضال في هذه الفترة، وأحد القلائل الذين عرفوا كيف ينتجون النظرية الخاصة بالتزامهم. وهو من القلائل الذين نزلوا إلى الميدان، هو الذي أسس المجمعة الإخبارية عن السجناء، وساند لفترة جريدة "ليبراسيون"، وهو في نفس الوقت الوحيد الذي وجد في منظومته الفكرية وفي "صندوق أدواته" النظرية ما يضفي به المشروعية على شكل التزامه. مثال: من حيث أنه يعترف في النظرية بالشكل المترابط للسلطة، فهذا هو ما يؤسس التبرير العملي لسياسة منصبة على نقطة جزئية معينة. مثال آخر: من حيث أنه لا يتخيل أية وحدة للجسم الاجتماعي إلا على شكل شبكة فهذا هو ما يبرر وجود فكرة التناسق الفرضي بدون جهاز وبدون بؤرة مختزلة، في الممارسة. مثال أخير: وربما كان هو المثال الأوضح: إذا كان كل من السلطة والمعرفة يمكن أن يستخدم كمعبر للآخر، وإذا لم يكن على الحديث الفلسفي أن يرتكز على "ممارس

الجماهير"، بل على توجيهها أو مواصلة عملها، فذلك لأن السلطة والمعرفة واقعان متجانسان: فالفيلسوف عندما يتحدث يخرج بحديثه نظام العالم.

برنار هنري ليفي

نشر المقال أصلا في: Le Magazine litteraire

عدد 101 يونيو 1975. وهو عدد خاص بفكر فوكو

ثم أعيد نشر المقال في كتاب

Politiques de la philosophie
Paris, Bernard Grasset. 1976

حوار مع فوكو

س: هل يمكن أن تحدثنا باختصار عن المسار الذي قادك من دراسة الحمق في العصر الكلاسيكي إلى دراسة الإجرام أو الانحراف؟

ج: عندما كنت أدرس، في السنوات 50-55، كانت إحدى أكبر المشاكل المطروحة هي الكيان السياسي للعلم والوظائف الإيديولوجية التي يمكن أن يؤديها. لم تكن مشكلة ليسنكو Lyssenko هي المشكلة السائدة بالضبط، لكني أعتقد أنه قد أثير حول هذه المسألة المبتذلة العديد من الأسئلة المهمة. كلمتان تلخصان كل هذه الأسئلة: السلطة والمعرفة. وأظن أني كتبت "تاريخ الحمق: في أفق هذه الأسئلة تقريبا. كان الأمر بالنسبة لي هو أن أقول ما يلي: عندما نطرح على علم من العلوم كالفيزياء النظرية أو الكيمياء العضوية مشاكل علاقاته بالبنيات السياسية والاقتصادية للمجتمع، ألا نكون قد طرحنا مشكلا معقدا جدا؟ ألا نكون قد رفعنا عاليا محور التفسير الممكن؟ وبالمقابل، إذا تناولنا معرفة كالطب العقلي، ألا تكون المسألة أكثر سهولة في الحل لأن الوجه الإبستمولوجي للطب العقلي منخفض ولأن الممارسة الطبية العقلية مرتبطة بسلسلة من المؤسسات، ومن المتطلبات الاقتصادية المباشرة، ومن المتطلبات السياسية العاجلة في التنظيم الاجتماعي؟ ألا يمكننا، في حالة علم "مشكوك فيه" كالطب العقلي، أن نتعرف بصورة أكثر يقينية على تشابك تأثيرات السلطة والمعرفة؟. تلك هي المسألة التي وددت طرحها في "مولد العيادة" بصدد الطب: إذ أن الطب، على وجه اليقين، بنية علمية أقوى من الطب العقلي، لكنه هو أيضا مندمج بعمق في البنيات المجتمعية. وما "ضللني" قليلا هو أن هذه المسألة التي طرحتها على نفسي لم تهم

بتاتا أولئك الذين طرحتها عليهم. لقد اعتبروها مشكلة لا أهمية لها من الناحية السياسية ولا قيمة لها من الناحية الإبستمولوجية.

كان لذلك على ما أعتقد ثلاثة أسباب. أولها أن مشكل المثقفين الماركسيين في فرنسا كان (وهم في ذلك يلعبون الدور الذي يمليه عليهم ح.ش.ف) هو أن ينالوا اعتراف المؤسسة الجامعية وينالوا حظوة؛ فكان عليهم إذن أن يطرحوا نفس المشاكل التي تطرحها، وأن يعالجوا نفس المشاكل ويطرقوا نفس الميادين: "نعم نحن ماركسيون، ولكننا لسنا غرباء عما يشغلكم؛ بيد أننا الوحيدون القادرون على تقديم حلول جديدة لمشاغلكم القديمة". كانت الماركسية تريد أن تقدم نفسها كمجدد للتقليد الليبرالي، الجامعي (كما قدم الشيوعيون أنفسهم في نفس الفترة، وبصورة أوسع، وكأنهم الوحيدون القادرون على توجيه وتقوية التقليد الوطني). وكان ذلك –في الميدان الذي يهمنا هنا– هو سبب كونهم حاولوا إعادة تناول المشاكل الأكثر أكاديمية والأكثر "سموا" في تاريخ العلوم. لم يكن الأمر في الطب وفي الطب العقلي لا نبيلا جدا ولا جديا بما فيه الكفاية، ولم يكن في مستوى الأشكال الكبرى من العقلانية الكلاسيكية.

والسبب الثاني هو أن ستالينية ما بعد ستالين، بإقصائها لكل ما لم يكن ترديدا مذعورا لما قيل من قبل، لم تكن تمكن من التطرق إلى ميادين لم يتم ارتيادها بعد. ليس هناك مفاهيم متشكلة، ولا مصطلحات صالحة لمعالجة مسائل مثل تأثيرات سلطة الطب العقلي أو الدور السياسي للطب؛ هذا في حين أن التبادلات التي لا تحصى بين الجامعيين والماركسيين والتي حدثت منذ ماركس إلى الفترة الراهنة، كانت قد أحيت تقليدا قوليا حول "العلم" بالمعنى الذي تصوره به القرن التاسع عشر. كان الماركسيون يدفعون ثمن ولائهم للنزعة الوضعية القديمة، لقاء صمم كامل تجاه كل مسائل الطب العقلي البافلوفية؛ لم تكن سياسة الطب العقلي والطب العقلي كسياسة، بالنسبة لبعض الأطباء المقربين من ح.ش.ف.، قضايا مشرفة.

وما حاولت، من جهتي، أن أقوم به في هذا الميدان، كان قد قوبل بصمت كبير في اليسار الثقافي الفرنسي. ولم تنل هذه المسائل دلالتها السياسة إلا حوالي 1968 على الرغم من التقليد الماركسي ورغم الحزب الشيوعي، بحدة لم أتوقعها، وهو ما يبين كم كانت كتبي السابقة خجولة ومحرجة، وبدون التفتح السياسي الذي شهدته تلك السنوات، لم يكن، في استطاعتي الاجتراء على إعادة الإمساك بخيط هذه المشاكل ومواصلة بحثي بصدد العقاب والسجون والتأديبات.

وأخيرا، ربما كان هناك سبب ثالث، لكن لست على يقين من أنه قد لعب دورا. أتساءل عما إذا لم يكن لدى مثقفي الحزب الشيوعي الفرنسي (أو المقربين منه) ميل إلى عدم طرح مشكل الاحتجاز، والاستعمال السياسي للطب العقلي، وبصورة عامة للتسييج التأديبي للمجتمع. والقليل منهم بدون شك يعرف الاتساع الفعلي للغولاك، حوالي سنوات 55-60، لكني أعتقد أنه كان لدى الكثير منهم إحساس وتوقع بأنه كان من المستحسن عدم التحدث عن هذه الأشياء، لأنها مناطق خطيرة وعليها أضواء حمراء. ومن الأكيد أنه يعسر الآن أن نعود إلى قياس درجة وعيهم. ولكن، على كل حال، أنتم تعلمون السهولة التي كانت تتصرف بها قيادة الحزب في إشاعة النصائح وفي الحيلولة دون الحديث عن هذا الموضوع أو ذاك، وفي التشهير بأولئك الذين يتحدثون عنها.

تقول نسخة قاموس لاروس الصغير التي صدرت منذ أيام: "فوكو: فيلسوف يقيك نظريته حول التاريخ على أساس عدم الاتصال". وهذا أمر يتركني مشدوها. لقد فسرت الأمر بما ليس فيه الكفاية في الكلمات والأشياء"، رغم أني تحدثت عنه طويلا. لقد بدا لي لأنه في بعض أشكال المعرفة التجريبية كالبيولوجيا والاقتصاد السياسي والطب العقلي، والطب... إلخ لا تخضع وتيرة التحولات للخطاطات العذبة والاتصالية للتطور تلك التي ظلت مقبولة إلى الآن. إن الصورة الكبرى البيولوجية المتعلقة بنضوج

العلم ما تزال تتطلب الكثير من التحليلات التاريخية؛ وهي لا تبدو لي حاسمة تاريخيا. فبصدد علم كالطب مثلا إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر، كان هناك نوع من الخطابات قطعت تحولاته البطيئة –في حوالي 25 إلى 30 سنة– لا فقط مع القضايا "الصحيحة" التي أمكن صياغتها إلى حد ذلك الوقت، بل قطعت –بما هو أعمق من ذلك– مع كيفيات التحدث، وكيفيات الرؤية، بجانب مجموعة الممارسات التي ظلت بمثابة دعامة للطب: وهذه ليست فقط مكتشفات جديدة؛ بل هي عبارة عن "نظام" جديد للخطاب وللمعرفة. وقد حدث ذلك في بضع سنوات. وهذا أمر لا يمكن إنكاره إذا ما نظرنا إلى النصوص بما يكفي من الانتباه. لم يكن هدفي أبدا هو أن أقول: ها أنتم ترون، ليحيى عدم الاتصال، إننا في عدم الاتصال، ولنبق فيه، بل كنت أستهدف طرح السؤال: كيف يحدث أنه في بعض الأحيان، وبصدد بعض أنظمة المعرفة، تقع هذه الانفصالات الفجائية، وهذه التسارعات في التطور، وهذه التحولات التي لا توافق الصورة الهادئة والاتصالية التي نكونها عنها عادة؟. لكن المهم في مثل هذه التغيرات ليس هو هل ستكون سريعة أم ذات امتداد واسع أو بالأحرى أن هذه السرعة وهذا الامتداد لن تكون إلا علامة على أشياء أخرى: أي تعديلا في قواعد تشكل المنطوقات التي ظلت مقبولة من حيث أنها صحيحة علميا. ليست إذن تغيرات في المضمون (رفض الأخطاء القديمة، وإظهار حقائق جديدة)، كما أنها ليست تحويلا للصورة النظرية (تجديد المحور، أو تعديل المجموعات النسقية)؛ إن ما هو مطروح للتساؤل هو ما يحكم المنطوقات والطريقة التي تنتظم بها مع بعضها من أجل أن تشكل مجموعة من القضايا المقبولة علميا، والقابلة بالتالي لأن تصبح محط اختبار أو تكذيب بواسطة الطرائق العلمية. إنها مشكلة تتعلق بسياسة المنطوق العلمي. لا يتعلق الأمر في هذا المستوى بمعرفة ما هي السلطة التي تثقل على العلم من الخارج، بل معرفة تأثيرات

السلطة والفعالية المتداولة بين المنطوقات العلمية؛ وما هو بصورة ما نظام السلطة الداخلي القائم بينها؛ وكيف ولماذا يتعدل هذا النظام بصورة كلية في بعض الفترات.

هذه الأنظمة المختلفة هي ما حاولت رصده ووصفه في "الكلمات والأشياء"، قائلا لا أحاول الآن تفسيرها. وأنه يجب محاولة القيام بذلك في عمل لاحق. لكن ما كان ناقصا في عملي، كان هو مشكل "النظام القولي" لمفعول السلطة الخاص بلعبة المنطوقات. فقد اختلط بالنسبة لي كثيرا مع النسقية أو الشكل النظري أو شيئا آخر مثل الإشكالية المحورية. كان هناك، عند نقطة التقاء "تاريخ الحمق" و"الكلمات والأشياء"، ومن خلال مظهرين مختلفين جدا، هذا المشكل المركزي حول السلطة الذي لم أكن قد عزلته آنذاك عزلا جيدا.

س : ينبغي إذن إعادة وضع مفهوم عدم الاتصال (Discontinuité) ضمن الحيز الخاص به. هناك ربما مفهوم هو أكثر إلزامية، وربما أكثر مركزية في تفكيرك، وهو مفهوم الحدث. والحال أن هناك، بصدد هذا المفهوم، جيلا وجد نفسه في مأزق لأنه قد حدث هذا الانفصال بين البنيات من ناحية (وهي ما هو قابل للتصور) وبين الحدث من ناحية أخرى، باعتباره ما ليس معقولا، وما لا يمكن تصوره أو يكون موضع تفكير؛ ولا يندرج بل لا يمكن أن يندرج، ضمن آلية ومدار التحليل، على الأقل في الذي اتخذته في البنيوية، وهو انفصال حدث على إثر أعمال الأنتولوجيين.

ج : نوافق على أن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقا لإخلاء عدد من العلوم الأخرى، وحتى التاريخ في النهاية من مفهوم الحدث. ولا أرى من يمكن أن يكون مضادا للبنيوية أكثر مني. لكن ما هو مهم ألا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية. إذ لا ينبغي أن نضع كل شيء في مستوى واحد هو مستوى الحدث، بل ينبغي أن نعتبر أن هناك سلما من أنماط الأحداث المختلفة التي ليست لها نفس الأهمية، ولا نفس الامتداد الزمني ولا نفس القدرة على إحداث تأثيرات.

إن المطلوب في نفس الوقت هو التمييز بين الأحداث، والتمييز بين الشبكات والمستويات التي تنتمي إليها، وكذا إعادة تشكيل الخيوط التي تربط بينها وتجعل بعضها يتولد من بعض. وذاك هو مصدر رفض التحليلات التي تتخذ المجال أو ميدان البنيات رمزا لها؛ والالتجاء إلى التحليلات التي نقوم بها من خلال ألفاظ منشأ ميزان القوة، والتطورات الاستراتيجية، والتكتيك. أعتقد أن ما يتعين أن نتخذه مرجعا ليس هو النموذج الأكبر للغة والعلامات، بل هو نموذج الحرب والمعركية. إن التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا تاريخية عرجاء؛ إنها ليست تاريخية لغوية. أنها علاقة سلطة، لا علاقة معنى. ليس للتاريخ "معنى" (أو اتجاه)، وذلك لا يعني أنه عبثي أو غير متناسق. إن التاريخ، على العكس من ذلك، يمكن أن يفهم، وينبغي أن يحلل حتى في أصغر تفاصيله: لكن تبعا لفهم الصراعات والاستراتيجيات، والتكتيكات. فلا الجدل (كمنطق للتناقض) ولا السيميوتيك (كبنية للتوصل) يمكن أن يكشف لنا عن المعاني الباطنة في الصرعات. "فالجدل" هو إحدى الطرائق لتلافي فهم واقع الصراعات التي هي دوما مباغتة ومفتوحة، باختزالها إلى صورة الهيكل العظمي الهيجلي؛ والسيميولوجيا طريقة لتلافي طابعها العنيف والدموي والقاتل باختزالها إلى الشكل المخفف والأفلاطوني للغة والحوار.

س : أعتقد أننا يمكن أن نقول بطمأنينة أنك كنت أول من طرح على الخطاب مسألة السلطة، طرحتها في الوقت الذي كان يسود فيه نوع من التحليل يمر عبر مفهوم النص، أي موضوع النص مع المنهجية المصاحبة له، أي السيميولوجيا، والبنيوية..إلخ.

ج : ما أظن أني كنت أول من طرح هذه المسألة. بل على العكس من ذلك فقد تأثرت للعسر الذي عانيته في صياغتها. وعندما أفكر فيها الآن، فإني أسائل نفسي عم تحدثت في "تاريخ الجنون" أو في "مولد العيادة"، اللهم إلا عن السلطة؟ والحال أن

لدي وعيا تاما بأني لم أستخدم عمليا هذه الكلمة وبأن هذا المجال من التحليلات لم يكن في متناولي. أستطيع أن أقول بأنه كان هناك نوع من عدم الكفاءة والقدرة كان مرتبطا بالتأكيد بالوضعية السياسية التي نوجد فيها، لم أر أية جهة –سواء من اليمين أو من اليسار– كان بإمكانها طرح مشكل السلطة هذا. في اليمين، لم يكن هذا المشكل يطرح إلا من خلال ألفاظ الدستور، والسيادة..إلخ، أي من خلال ألفاظ قانونية إذن؛ أما من جهة الماركسية فقد طرح من خلال ألفاظ جهاز الدولة. إن الكيفية التي طبقت بها السلطة عينيا وفي التفاصيل، بخصوصياتها وتقنياتها وتكتيكاتها لم تكن موضع بحث. كان كل فريق يكتفي فرحا بإدانة مظاهر السلطة لدى "الآخر"، لدى الخصم، بصورة سجالية وعمومية: فالسلطة في الاشتراكية السوفياتية ملقبة من طرف أعدائها بالاستبدادية الشمولية، وفي الرأسمالية الغربية يدين الماركسيون السلطة على أنها سيطرة طبقة معينة، لكن آلية السلطة لم تخضع للتحليل أبدا. لم يشرع في القيام بهذا العمل إلا بعد 1968، أي انطلاقا من نضالات يومية خيضت على مستوى القاعدة، مع أولئك الذين كان عليهم أن يصارعوا في أدق الحلقات ضمن شبكة السلطة. وذلك هو الموقع الذي ظهرت فيه السلطة مجسمة وأظهرت فيه التحليلات خصوبتها في مراعاة أشياء ظلت إلى حد ذلك الوقت خارج مجال التحليل السياسي. ولنعبر عن ذلك ببساطة نقول أن الاحتجاز الطبي–العقلي والتعويد الذهني للأفراد، والمؤسسات الجنائية تبقى ذات أهمية محدودة إذا ما بحثنا فيها فقط عن مدلولها الاقتصادي. وبالمقابل فإنها تصبح أساسية إذا ما نظرنا إليها من خلال الأداء العام لآليات السلطة. إننا عندما نطرح مسألة السلطة ونختزلها إلى المستوى الاقتصادي ولنظام المصالح الذي نضمنه، فإننا نتجه إلى التقليل من قيمة هذه المشاكل.

س : هل شكلت الماركسية في إحدى صورها والفينومينولوجيا في إحدى تأويلاتها عقبة موضوعية في وجه صياغة هذه الإشكالية؟

ج : نعم، إذا أردتم، من حيث أنه من الصحيح أن أفراد جيلي كانوا قد تغذوا، عندما كانوا طلابا، من مثل هذه النوعين من التحليلات: إحداهما ترجع إلى الذات المؤسسة، والأخرى ترجع إلى العامل الاقتصادي في المقام الأخير، وإلى الإيديولوجيا وإلى لعبة البنيات الفوقية والبنيات التحتية.

س : ضمن نفس هذا الإطار المنهجي، أين تصنف محاولتك في البحث عن شروط النشأة؟ ما هي ضرورتها كتساؤل عن شروط الإمكان وعن الكيفيات وعن تشكل "الموضوعات" والميادين التي حللتها الواحدة تلو الأخرى؟.

ج : هذه المشاكل المتعلقة بالتشكل، كنت أود أن أعرف كيف يمكن حلها داخل شريحة تاريخية بدل إرجاعها إلى ذات مؤسسة. علينا ونحن نتخلص من الذات المؤسسة أن نتخلص من الذات نفسها أي التوصل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار تشكل الذات ضمن النسيج التاريخي. وهذا ما سأدعوه بالجينيالوجيا (Généalogie)[1]، أي نوعا من التاريخ يهتم بتشكل المعارف العامة (Savoirs) والخطابات وميادين الموضوع... إلخ. دون أن يضطر إلى الالتجاء إلى ذات، سواء كانت هذه الذات ذاتا متعالية على مجال الأحداث أو كانت ذاتا تراوح في هويتها الفارغة، عبر التاريخ.

س : لعل من المؤكد أن الفينومينولوجيا والماركسية، أي ضربا معينا من الماركسية قد عكست ذلك وعرقلته في نفس الوقت؛ وهناك اليوم أيضا مفهومان ما يزالا يمثلان شاشة عاكسة وعرقلة في نفس الوقت هما الإيديولوجيا من جهة والقمع من جهة ثانية.

ج : يبدو لي أن مصطلح إيديولوجيا يصعب استعمال لثلاثة أسباب: السبب الأول هو أن الإيديولوجيا، شئنا أم أبينا، هي دوما في حالة عارض ضمني مع شيء سيكون هو الحقيقة. والحال أني أعتقد أن المشكل ليس هو الفصل بين ما ينتمي إلى

العلمية وإلى الحقيقة، في خطاب ما، وبين ما قد يتعلق بشيء آخر، بل المشكل هو أن نرى كيف تنتج تاريخيا بعض تأثيرات الحقيقة داخل خطابات ليست لا صحيحة ولا خاطئة في حد ذاتها. والعائق الثاني هو أن مصطلح الإيديولوجيا يحيل ضرورة على ما يبدو، إلى شيء هو بمثابة الذات. وثالثا: الإيديولوجيا في موقع ثانوي بالنسبة إلى شيء يتعين، أن يشتغل بالنسبة لها على أنه بنية تحتية أو محدد اقتصادي، مادي...إلخ. من خلال هذه الأسباب الثلاثة يبدو لي أن الإيديولوجيا مدلول لا يمكن استعماله بدون احتياط.

أما مصطلح القمع، فهو مصطلح غير مأمون أو على كل حال فقد عانيت عسرا أكبر في التخلص منه، حيث أنه يبدو فعلا ملتصقا بسلسلة كاملة من الظواهر التي تتعلق بتأثيرات السلطة. عندما كتبت "تاريخ الحمق" استخدمت مدلول القمع، على الأقل ضمنيا. أعتقد أني كنت أفترض وجود نوع من الحمق الحي، المتحرك والقلق توصلت آلية السلطة والطب العقلي إلى قمعه وإسكاته. إلا أنه يبدو لي أن مصطلح القمع لا يصلح لإبراز المنتج في السلطة.

عندما نعرف تأثيرات السلطة من خلال مصطلح القمع فإننا نقدم لأنفسنا تصورا قانونيا محضا لهذه السلطة نفسها؛ إننا بذلك نجعل السلطة مطابقة لقانون يقول لا؛ كان من اللازم على الأخص الإشارة إلى القدرة على المنع. بيد أني أعتقد أن ذاك تصور سلبي كليا، وضيق وهيكلي للسلطة، تصور تم اقتسامه بشكل غريب من طرف الجميع. إذا لم تكن السلطة دوما سوى سلطة قمعية، وإذا لم تكن تفعل شيئا آخر غير أن تقول لا، فهل تعتقد حقا أن الناس سيطيعونها؟. إن ما يجعل السلطة تستوي في مكانها، ويجعل الناس يتقبلونها، وأنها لا تثقل عليهم كقوة تقولا لا، ولأنها تخترق الأشياء وتنتجها، وتستخلص اللذة، وتصوغ المعرفة، وتنتج الخطاب؛ يجب اعتبار السلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله أكثر مما هي هيأة سلبية

وظيفتها هي ممارسة القمع. إن ما كنت أود إظهاره في كتابي "المراقبة والعقاب" هو كيف كان هناك، ابتداء من القرنين السابع عشر والثامن عشر، نوع من النمو التقني لإنتاجية السلطة. لا يكفي القول بأن ملكيات العصر الكلاسيكي قد طورت الأجهزة الكبرى للدولة -الجيش، الشرطة، الإدارة المالية- بل شاهدنا على وجه الخصوص في هذه الفترة قيام ما يمكن أن نسميه "آلية" جديدة للسلطة، أي طرائق تمكن من توزيع تأثيرات السلطة بصورة متصلة وغير متقطعة ومكيفة، و"متفردة" في نفس الوقت على الجسم الاجتماعي كله. هذه التقنيات الجديدة هي في نفس الوقت أكثر فعالية وأقل تكلفة كثيرا (أقل تكلفة من الناحية الاقتصادية، وأكثر إصابة لأهدافها، وأقل من حيث المنافذ الهروبية-أو من حيث المقاومات) من التقنيات التي ظلت مستعملة إلى غاية ذلك الوقت والتي كانت تقوم على مزيج مما يطلب ويستحسن القيام به بهذا القدر أو ذاك من الإرغام (ابتداء من الامتياز المعترف به إلى التحريم الدائم) ومن التباهي المكلف كثيرا (عمليات التدخل المثيرة والمستمرة للسلطة) والتي كان شكلها الأعنف هو العقاب "النموذجي" لأنه استثنائي.

س : أخيرا سؤال طرح عليكم من قبل: كيف يمكن استخدام أعمالك هاته واهتماماتك والنتائج التي تتوصل إليها في الصراعات اليومية؟ ما هو دور المثقفين اليوم؟.

ج : لقد تناول الذي يقال عنه أنه: من "اليسار" الكلمة لمدة طويلة ورأى أنه يعترف له بحق الكلام من حيث هو سيد الحقيقة والعدالة. كان الكل يستمع إليه أو كان يزعم أنه مسموع إليه كممثل لما هو شمولي. أن يكون المرء مثقفا معناه إلى حد ما أن يكون هو ضمير الجماعة. وأعتقد أن تلك فكرة منقولة من الماركسية، ومن ماركسية باهتة: فكما أن طبقة البروليتاريا، بفعل ضرورة وضعها التاريخي، طبقة حاملة لما هو شمولي (لكنها حامل مباشر، غير متأمل، غير واع بذاته)، فإن المثقف،

باختياره النظري والأخلاقي والسياسي، يريد أن يكون هو حامل هذه الصورة الشمولية، لكن في صيغتها الواعية والمكتملة. وفي هذا السياق سيكون المثقف هو الوجه اللامع والفردي لشمولية تكون البروليتاريا هي صورتها القاتمة والجماعية.

وقبل سنوات من الآن لم يعد يُطلب من المثقف أن يلعب هذا الدور. لقد نشا نمط جديد من "العلاقة بين النظرية والممارسة". لقد تعود المثقفون على العمل لا ضمن "الشمولي"، و"النموذجي"، وضمن "ما هو صائب وحقيقي بالنسبة للجميع"، بل في قطاعات محددة، وفي نقاط معينة تضعهم فيها إما لظروف عملهم أو ظروف حياتهم (السكن-المستشفى-الملجأ-المختبر-الجامعة-العلاقات العائلية أو الجنسية). وقد فازوا في ذلك على وجه التأكيد بوعي أكثر عينية ومباشرة بالصراعات. وقد صادفوا هناك مشاكل نوعية، "غير شمولية"، مختلفة في الأغلب الأعم من مشاكل البروليتاريا أو الجماهير. ومع ذلك فقد تقاربوا فعلا، على ما أعتقد، لسببين: لأن الأمر يتعلق بصراعات واقعية مادية ويومية، ولأنهم عثروا غالبا على نفس الخصم الذي تصادفه البروليتاريا والفلاحون أو الجماهير بصورة أخرى (وهو الشركات المتعددة الجنسية، والجهاز القضائي والبوليسي، والمضاربات العقارية...إلخ)؛ وهو ما ادعوه بالمثقف "الخصوصي" بمقابل المثقف "الشمولي".

لهذا الوجه الجديد دلالة سياسة: فقد مكنت إن لم يكن من لحم مقولات متجاورة ظلت منفصلة، فقد مكنت على الأقل من إعادة الربط بينها. لقد ظل المثقف، والكاتب على وجه الامتياز، هو: الوعي الشمولي والذات الحرة الفاعلة، فقد كان يواجه ويعارض أولئك الذي لم يكونوا سوى كفاءات في خدمة الدولة أو رأس المال (المهندسون، القضاة، الأساتذة).

وبما أن التسييس انطلاقا من النشاط الخاص بكل واحد، فإن عتبة الكتابة، كسمة تضفي على المثقف طابعا قدسيا، تأخذ في الاختفاء؛ وبذلك يمكن أن تنشا

روابط أفقية بين معرفة ومعرفة، بين نقطة تسييس وأخرى: فالقضاة والأطباء العقليون والأطباء والعاملون الاجتماعيون، وعاملو المختبر وعلماء الاجتماع يمكن أن لكل منهم في موقعه الخاص وعن طرق التبادل والتعاون، أن يساهم في التسييس الشامل للمثقفين. تبين هذه السيرورة أنه إذا كان الكاتب يميل إلى الاختفاء كمعلمة ساطعة فإن الأستاذ والجامعة يبدوان ربما لا كعناصر أساسية بل كـ"مبادلين"، وكنقط إلتقاء متميزة. وإذا كانت الجامعة والتعليم قد أصبحا مناطق شديدة الحساسية من الناحية السياسية، فالسبب من دون شك قائم هناك. وما ندعوه بأزمة الجامعة لا يجب أو يؤول على أنه ضعف، بل عكس ذلك على أنه تضاعف وتقوي لتأثيراتها السياسية، وذلك وسط بيئة متعددة الألوان من المثقفين الذي يمرون عبرها عمليا ويتخذونها مرجعا. فكل التنظير البالغ فيه للكتابة الذي شاهدناه في ستينات هذا القرن لم يكن بدون شك إلا نشيد البجعة: فالكاتب يصارع في هذا المناخ من أجل الحفاظ على امتيازه السياسي؛ لكن سواء تصرف انطلاقا من "نظرية"، وسواء لزمته ضمانات علمية مرتكزة إما على اللسانيات أو على السيميولوجيا (علم معاني الرموز)، أو على التحليل النفسي، وسواء كانت هذه النظرية قد ارتكزت على سوسير أو تشومسكي..إلخ، وسواء مكنت من ظهور مؤلفات أدبية، رديئة، فإن كل ذلك يدل على أن نشاط الكاتب ليس هو المركز النشيط.

يبدو أن صورة هذا المثقف "الخصوصي" قد أخذت تتطور ابتداء من الحرب العالمية الثانية، وربما كان الفيزيائي الذري -كاوبينهيمر- هو صلة الوصل بين المثقف الكوني الشمولي والمثقف الخصوصي. وذلك لأنه كون العالم الفيزيائي كان ذا علاقة مباشرة ومحددة مع المؤسسة والمعرفة العلميين هو ما كان يجعله يتدخل؛ ولكن من حيث أن التهديد الذري يهم النوع الإنساني كله ومصير العالم فإن خطابه يمكن أن يكون في نفس الوقت خطاب الشمولية. لقد وظف العالم الذري، تحت ستار هذا

الاحتجاج الذي يهم الناس كلهم، موقعه الخاص ضمن نظام المعرفة. وأعتقد أنه لأول مرة توبع المثقف من طرف السلطة السياسية، ليس أبدا بدلالة الخطاب العام الذي يتلفظ به، بل بسبب المعرفة التي كان هو مالكها: وهذا ما يجعله، في هذا المستوى، يشكل خطرا سياسيا. وأنا هنا لا أتحدث إلا عن المثقفين الغربيين. وما حدث في الاتحاد السوفييتي هو بالتأكيد مناظر في بعض النقط لذلك، لكنه مخالف بصدد نقاط أخرى. ولعله يتعين القيام بدراسة كاملة عن العاصي العلمي في الغرب وفي البلدان الاشتراكية من 1945.

يمكن أن نفترض بأن المثقف "الشمولي" كما أدى دوره في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين مشتق فعلا من صورة تاريخية خاصة: إنسان العدالة، إنسان القانون ذاك الذي يواجه السلطة، والاستبداد، والانتهاكات، وخيلاء الثروة بشمولية العدالة وبإنصاف القانون المثالي. لقد جرت الصراعات السياسية في القرن الثامن عشر حول القانون، والحقوق والدستور، وحول ما هو عادل في العقل والطبيعة، وعما يستحق أن يكتسب قيمة كونية شاملة. وما ندعوه اليوم "بالمثقف" (أود أن أقول المثقف بالمعنى السياسي وليس بالمعنى السوسيولوجي أو المهني للكلمة، أي ذلك الذي يستعمل معرفته وكفاءته وعلاقته بالحقيقة ضمن نطاق الصراعات السياسية)، قد تولد على ما أعتقد من رجل القانون، أو على كل حال من الإنسان الذي يعلن انتماءه إلى شمولية القانون العادل، ضد محترفي القانون (وفولتير، في فرنسا، هو نموذج هؤلاء المثقفين). إن المثقف "الشمولي" مشتق من رجل القانون المرموق ويجد تعبيره الأكبر في الكاتب، حامل الدلالات والقيم التي يستطيع الجميع أن يتعرفوا على أنفسهم فيها. أما المثقف "الخصوصي" فهو مشتق من صورة أخرى، أي ليس مشتقا من "الخبير القانوني المرموق" بل من "العالم-الخبير". وقد قلت منذ هنيهة أنه مع الذريين احتل مكانة طليعية. وفعلا فقد بدا هذا المثقف يعد نفسه في الكواليس منذ مدة طويلة، بل ربما

كان حاضرا على الأقل في إحدى زوايا المشهد منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن الأكيد أنه قد بدأ في الظهور بوضوح مع داروين (Darwin) أو بالأحرى مع التطوريين اللاحقين على داروين. إن العلاقات العاصفية بين النزعة التطورية والاشتراكيين، والآثار الغامضة جدا التي تركتها النزعة التطورية (مثلا على علم الاجتماع، وعلم الإجرام، والطب العقلي، وعلم تحسين النسل) تشير إلى اللحظة المهمة التي تجعل العالم يتدخل، باسم حقيقة علمية محلية "محلية"، في الصراعات السياسية المعاصرة له. ونرى أن داروين يمثل، من الناحية التاريخية، نقطة الانعطاف هاته في تاريخ المثقف الغربي (وزولا Zola هو من هذه الزاوية ذو دلالة مهمة: إنه نموذج المثقف "الشمولي"، الحامل للقانون والمناضل من أجل العدل، لكنه يرصع خطابه بمراجع تعلق بتصنيف الأمراض، مراجع تطورية، يظن أنها علمية، لكنه لا يتملكها تملكا جيدا بحيث أن تأثيراتها السياسية على خطابه تثير الكثير من اللبس). يجب علينا، إذا درسنا ذلك عن قرب، أن نرى كيف دخل الفيزيائيون، في منعطف القرن الماضي، في النقاش السياسي. وقد كانت النقاشات بين منظري الاشتراكية ومنظري النسبية نقاشات أساسية في هذه الفترة.

كما أن البيولوجيا والفيزياء كانتا، بصورة متميزة وممتازة، هما منطقتي تكون هذه الشخصية الجديدة للمثقف الخصوصي، فتمديد البنيات التقنية–العلمية إلى نظام الاقتصاد والاستراتيجيا قد منحته أهمية فعلية. أما الوجه الذي تتمركز فيه أدوار وامتيازات هذا المثقف الجديد لم تعد هي "الكاتب العبقري"، بل هي: "العالم المطلق" ليس ذاك الذي يحمله وحده قيم الجميع، ويعارض الحاكم أو الحكام الجائرين، ويسمع صوته في كل مكان؛ إنه ذلك الذي يمتلك بعض القدرات التي يمكن أن تيسر أو تنغص عليه الحياة باستعماله لهذه القدرات، مع مثقفين آخرين، إما لخدمة الدولة أو ضدها.

إنه ليس أبدا منشد الخلود، بل المخطط الاستراتيجي للحياة والموت. إننا نعيش في فترتنا الحالية اختفاء "الكاتب الكبير".

لنعد إلى أشياء مدققة. ولننظر إلى التطور الذي حدث في البنيات التقنية-العلمية للمجتمع المعاصر، وما صاحبه من أهمية اكتسبها المثقف الخصوصي منذ بعض عشرات من السنين، وتسارع هذه الحركة منذ 1960. إن المثقف الخصوصي يلاقي صعوبات ويتعرض لمخاطر. مخاطر الاقتصار على صراعات ظرفية أو على مطالب قطاعية. مخاطر أن يترك نفسه عرضة للاستخدام من طرف أحزاب سياسية أو أجهزة نقابية تخوض هذه الصراعات المحلية. وخاصة مخاطر عدم القدرة على تطويرها بسبب غياب استراتيجيا شمولية ودعائم خارجية. مخاطر ألا تتبعه سوى مجموعات محصورة جدا.

يبدو لي أننا في لحظة يلزم فيها إعادة إنشاء وظيفة المثقفين الخصوصي، لا إلغاؤها، رغم حنين البعض إلى المثقفين "الشموليين" الكبار (يقول هؤلاء إننا في حاجة إلى فلسفة، أي إلى "رؤية للعالم")؛ ويكفي أن النتائج المهمة المحصل عليها في الطب العقلي. فهي تبرهن على أن هذه النضالات المحلية والخاصة لم تكن ولم تقد إلى مأزق. بل يمكن أن نقول بأنه يتعين أن يصبح دور المثقف الخصوصي أهم أكثر فأكثر، على قدر المسؤوليات السياسية التي يتحملها برضى منه أو على الرغم عنه كعالم ذري أو عالم تناسل أو إعلامي، أو صانع أدوية... إلخ. ولا يكفي أن نقول بأن الخطورة بمكان الحط من قيمته في علاقته الخاصة مع المعرفة المحلية، بدعوى أن تلك مسألة اختصاصيين ولا تهم الجماهير (وهو أمر خاطئ بصورة مزدوجة: فللجماهير وعي بها، وعلى كل حال فهي معنية به)، أو أنه يخدم مصالح رأس المال والدولة (وهو أمر حقيقي لكنه يظهر في نفس الوقت الموقع الاستراتيجي الذي يحتله) أو أنه حامل لإيديولوجيا علموية (وهو أمر لا يكون دوما صحيحا، وليس له على أية حال إلا أهمية ثانوية بالقياس إلى ما هو أساسي: التأثيرات الخاصة للخطابات الصحيحة).

إن المسهم، على ما أعتقد، هو أن الحقيقة ليست خارج السلطة وليست بدون سلطة (وعلى الرغم من أسطورة يتعين إعادة تاريخها ووظائفها مرة أخرى، فإن الحقيقة ليست هي جزاء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة، ولا الامتياز الذي يتمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات). إن الحقيقة هي من هذا العالم؟ فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات. وهي تمتلك فيه تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة. لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة، و"سياسته العامة" حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يستقبلها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة؛ لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنطوقات الصحيحة والخاطئة، والطريقة التي نتبين بها هاته من تلك؛ وكذا التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى حقيقة؛ وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقيا.

إن "الاقتصاد السياسي" للحقيقة، في مجتمعات كمجتمعنا يتميز بخمس سمات مهمة تاريخيا: فـــ"الحقيقة" متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه؛ فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية)؛ "فالحقيقة" هي موضوع نشر واستهلاك (فهي تتداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسبيا في الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد)؛ و"الحقيقة" يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية)؛ وخيرا فهي مدار النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي (صراعات "إيديولوجية").

يبدو لي أن ما يجب أخذه بعين الاعتبار، الآن، في المثقف ليس هو كونه "حاملا لقيم شمولية"، بل إنه ذلك الذي يحتل موقعا خاصا – لكنها خصوصية مرتبطة

بالوظائف العامة لجهاز الحقيقة في مجتمع كمجتمعنا. وبعبارة أخرى، فإن المثقف ينتمي إلى خصوصية مثلثة: خصوصية موقعه الطبقي (بورجوازي صغير في خدمة الرأسمالية، أو مثقف "عضوي" من البروليتاريا)؛ وخصوصية ظروف عيشه وعمله، المرتبطة بوضعه كمثقف (ميدان بحثه، موقعه داخل المختبر، المتطلبات السياسية أو الاقتصادية التي يخضع لها أو تلك التي يتمرد عليها في الجامعة أو المستشفى...إلخ)؛ وأخيرا خصوصية سياسية الحقيقة في مجتمعنا. وهناك يمكن لموقعه الاجتماعي أن يأخذ دلالة عامة، ويمكن للصراع المحلي أو الخاص الذي يخوضه أن يحمل معه تأثيرات ومقتضيات ليس فقط مهنية أو قطاعية. إنه يؤدي وظيفته أو يصارع على المستوى العام لهذا النظام للحقيقة الذي هو شيء أساسي بالنسبة للبنيات ولاشتغال مجتمعنا. هناك صراع من "أجل الحقيقة"، أو على الأقل "حول الحقيقة" – ولا نعني مرة أخرى بحقيقة "مجموع الأشياء التي يتعين اكتشافها أو جعل الآخرين يتقبلونها"، بل "مجموع القواعد التي يمكن بمقتضاها أن نفرز ما هو حقيقي عما هو خاطئ وننسب إلى الحقيقي سلطة ذات تأثيرات خاصة"، هذا مع العلم أيضا بأن الأمر لا يتعلق بكفاح "لصالح" الحقيقة، بل حول مكانة وقيمة الحقيقة وحول الدور الاقتصادي-السياسي الذي تلعبه. يجب أن نفكر في المشاكل السياسية للمثقفين لا من خلال ألفاظ "علم/إيديولوجيا" بل من خلال ألفاظ "حقيقة/سلطة". وهناك يمكن إعادة النظر من جديد في مسألة التأهيل المهني للمثقف، ومن تقسيم العمل اليدوي/الذهني.

كل ذلك يتعين أن يبدو مختلطا وغير أكيد. غير أكيد، نعم، وما أقوله بهذا الصدد هو مجرد فرضية. ومن أجل أن يكون ذلك أقل التباسا. أود أن أقدم بعض "القضايا"، – لا بمعنى أشياء مقبولة بل فقط مقدمة كمحاولات أو اختبارات مقبلة.

نعني بـــ"حقيقة" مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الإنتاج والقانون والتوزيع، والتداول، واشتغال المنطوقات.

إن "الحقيقة" مرتبطة دائريا بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها. وهو ما يدعى "نظام" الحقيقة.

ليس هذا النظام فقط إيديولوجيا أو من البنية الفوقية؛ بل كان شرطا لتكوّن وتطوّر الرأسمالية. وهو الذي يشتغل في معظم البلدان الاشتراكية، مع بعض التعديلات (أترك مسألة الصين مفتوحة لأني لا أعرفها).

إن المشكل السياسي الأساسي، بالنسبة للمثقف، ليس هو أن ينتقد المضامين الإيديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم، أو أن يعمل بحيث تكون ممارسته العلمية مصحوبة بإيديولوجيا صائبة. بل هو أن يعرف ما إذا كان من الممكن إنشاء سياسة جديدة للحقيقة. إن المشكل ليس هو تغيير "وعي" الناس أو ما يوجد في ذهنهم، بل تغيير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لإنتاج الحقيقة.

لا يتعلق الأمر بتخليص الحقيقة من كل منظومة سلطة -إذ أن ذلك وهم، لأن الحقيقة ذاتها سلطة- بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية الاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن.

إن المسألة السياسية، إجمالا، ليست هي الخطأ، أو الوهم، أو الوعي المستلب، أو الإيديولوجيا؛ إنها الحقيقة ذاتها.

حوار أجراه م.فونتانا مع ميشيل فوكو

ونشر بمجلة القوس (Larc) العدد 70 (1977)

دلالة الجنون في فكر ميشيل فوكو

بقلم: جان لاكروا

تتركز أعمال ميشيل فوكو أساسا على تاريخ الطب، بيد أن لفظ التاريخ هذا يتطلب التدقيق. هل يتعلق الأمر بأركيولوجيا أم بتاريخ للطب؟

يتعلق الأمر في الحقيقة بتأمل من النوع الكنطي في تطور الطب، وفوكو نفسه يصف تفكيره هذا بأنه نقد، "من حيث أن الأمر يتعلق بتحديد شروط إمكان التجربة الطبية، بعيدا عن أية نية في إصدار أوامر قيمية". لكن كنط كان قد وجد نفسه أمام معطى، أي أمام علم قائم: فالنقد ينطلق هنا من واقعة أن هناك معرفة. ففيما يخص الطب نجد أن الأركيولوجيا والتاريخ متمازجان. يجب إذن إنجاز تاريخ تحتي، تاريخ لا يقود بصورة متناسقة نحو علم صادق دوما. إن إمكان وضرورة الطب اليوم مرتبطان "بواقعة أن هناك لغة وأن في الكلام غير المحصى المتلفظ به من طرف الناس معنى مجتسما، معنى يدهمنا، معنى ينتظر في الظلمة وعينا حتى يظهر وحتى يأخذ في التحدث". ومن ثم نستخلص درسا إبستمولوجيا أساسيا: إن ما يراه الإنسان ويكتشفه يتوقف على المجال المحدد الذي تمنعه إشكاليته الراهنة من رؤيته. وقد طبق فوكو منهجه الأركيولوجي، في "الكلمات والأشياء" لا على الجنون ولا على الطب بل على مجموع العلوم الإنسانية. وفيه يتوصل إلى التحكم في هذا المنهج، وفي انتظار مؤلف مخصص كليا للمنهجية، فإنه يوضح ما افترضته مؤلفاته السابقة، وهو ما يمكن أن ندعوه بنهاية النزعة الإنسانية. هكذا يصبح تاريخ الأفكار نوعا من القراءة للمعاني الموضوعية التي توجه البحث في فترة معينة وتتحكم فيه، بل لعل من غير الملائم أن نتحدث عن التاريخ، لأن بنيان حضارة ما ماثلة أمامنا دون أن يكون منشأ هذه البنيات أمرا مُفسَّراً ودون أن يكون انتقالها من شكل إلى آخر أمرا مفهوما. إن

الأركيولوجيا (أو علم الحفريات الأثرية) على وجه الإجمال هي دراسة الشرائح المطمورة، وهي تاريخ قبليات عصر من العصور، وتحليل الأرضية السفلى التي تجعل اختمار العلوم أمرا ممكنا، ويدعو فوكو مجموع هذه المقولات الموضوعية وهذه الشروط شبه المتعالية التي تتحكم في انفتاح وانسداد المعارف، يدعوها بالإبيستيمية. فالأركيولوجيا إذن هي "دراسة البنية الضمنية للمعرفة" (الإبيستيمية) الخاصة بعصر معين – مثلما فعل نيتشه بالمنهج الجينيالوجي وماركسي بالبنية التحتية حيث كفا عن مواجهة نسق بنسق، بل حفرا تحت السطح لفرز ما يمكن من التفسير، وهكذا ألفت الوجودية نفسها هي أيضا متجاوزة مثل غيرها من فلسفات الذات بينما أخلت الميتافيزيقا الساحة لضرب من الأنطولوجيا، كما أن اللغة بالنسبة لجان غرانييه، في كتابه: "مشكل الحقيقة في فلسفة نيتشه"، اللغة هي المسألة الأساسية، ليس من حيث كونها فعلا لذات متكلمة، بل اللغة من حيث هي واقع موضوعي ومبني، أليس إنسان اليوم كائنا يتجه نحو الاضمحلال كلما لمعت كينونة اللغة بقوة في أفقنا؟

في مقال لفوكو (عدد يونيو 196 من مجلة نقد) بعنوان "فكر الخارج" يكتب فوكو: "إن الاتجاه نحو لغة تكون فيها الذات مقصاة، وإبراز عدم تلاؤم قد لا يقبل التسوية بين ظهور اللغة في كينونتها وبين الوعي بالذات في هويته، تجربة تعلن عن نفسها اليوم عبر نقاط مختلفة من ثقافتنا: في فعل الكتابة ذاته كما في المحاولات المبذولة لاستخراج الطابع الصوري للغة، كما في دراسة الأساطير وفي التحليل النفسي، وكذا في البحث عن هذا اللوغوس الذي يكاد يبدو أنه يشكل مسقط رأس العقل الغربي كله. وها نحن الآن نجد أنفسنا أمام انفتاح ظل غير مرئي بالنسبة لنا مدة طويلة: ألا تبرز كينونة اللغة لذاتها إلا في اختفاء الذات". كذلك يمكن أن نتحدث عن سيلان مستمر للغة لا يتحدثها أحد: فكل ذات لا ترسم في هذه اللغة إلا "ثنية نحوية". إن مقولات "العيني" و"المعاش" تنتمي إلى مملكة عدم المعرفة، إن الفكر والخطاب، أو

بالأحرى وحدهما الراسخة، لا يشكلان التجلي المحض والخالص لما نعرف، بل يشكلان "المجال الذي يمكن أن تتولد فيه كل معرفة". ورغم أن فوكو بعيد عن الماركسية فهو يعزف على نغمة مقاربة لنغمة التوسير. فربما لم يكن من الممكن تصور فلسفتيهما بدون كانغيليم ولاكان وستراوس، خاصة. وقد كان على كتب فوكو السابقة أن تنتهي إلى هذا التفسير، لأنها تظهر لا أن الذات تتحدث بل أن هناك كلاما في الحلم، وفي الطب وخاصة في الجنون.

وقد أظهر فوكو من 1954 في كتب صغير جيد أن جذور الأمراض الذهنية لا يمكن العثور عليها إلا في "تأمل في الإنسان ذاته"، أو بعبارة أدق في البنيات الاجتماعية. ولعد ذلك بقليل، أي في المقدمة الطويلة التي كتبها لترجمة دراسة بينسوانغر: "الحلم والوجود"، يقر فوكو بأن الحلم ليس فقط موضوعا، بل وسيلة للمعرفة، مستبقا بذلك أطروحته حول الجنون لسنة 1961. فالصور ليست هي لحمة الحلم، بل هي ما يحتفظ به الشعور اليقظ أو ما يعيد إنشاءه: فخلال الحلم ذاته، تتجه حركة التخيل نحو اللحظة الأولى من الوجود التي تم فيها التشكل الأصلي للعالم. وقبل أي تقسيم، فإن الحلم هو اللحظة التي نعثر عليها في الروح الرومانسية، حيث يولد معا كل من الذات والموضوع، الشخص والعالم، دون أن يكونا قد انفصلا بعد. وفي ذلك فإن القرابة بين الحلم والجنون بديهية وواضحة، وهدف هذه الأطروحة إذن هو التعريف بالإنسان بعد حدوث أي تقسيم، أي قبل هذه اللحظة التي لا يمكنه فيها اختيار العقل إلا بعد اختيار اللاعقل ومع الانفصال عنه. إن الطب العقلي، بسبب عدم فهمه حقا للجنون، ورغم مظاهر التقدم المزعومة، سيتعرض لحكم قاس: فوكو لا ينجز هنا تاريخ لغة بل يحفر في أعماق صمت. وسيصبح فوكو 1963 في كتابه "مولد العيادة" أكثر تفاؤلا. فمع بيشا وبروسي ستنفتح "النظرة" أخيرا على الواقع وتهتم

بالجسم. لكن مرض النفس، كما يقال، مرض غامض وملتبس ويطرح أكثر المشاكل عوصا. والجسم يخفي المرض أكثر مما يكشفه.

يشعر فوكو إزاء الجنون بشعور مزدوج، فهو يشعر في نفس الوقت بانجذاب غامض وبوضوح كبير ويتجه تعاطفه التلقائي نحو احتجاج الكتاب والفنانين والشعراء ضد عالم يريد تدجين الجنون، إن الإنسان المعاصر، بجعله من الجنون مرضا ذهنيا، قد كف عن تحقيق التواصل معه. وكثيرا ما ردد البعض بأن "بنيل" والأطباء اللاحقين له قد حرروا المجنون: والحق أنهم استلبوه. فمجهودهم لا علاقة له بمجهود أطباء الجسم مثل بيشا وبروسي؛ بل بالأحرى فهو "نظرة" تثبت وتحطم موضوعها. لقد تشكل العقل الغربي انطلاقا من نفس الجنون، لكن لعل حضوره الغامض والقار هو ما يجعل العقل الغربي مدينا له ببعض العمق، مثلما أن الحكمة الإغريقية كان من الممكن أن تكون ناقصة بدون الخطر المستمر المتمثل في الخروج عن الرشد. وفوكو يود الرجوع إلى ما وراء هذه القسيمة. فدراسته ليست دراسة طبيب عقلي - لأن الطب العقلي ليس إلى حد الآن سوى خطاب حول الحمق، إنه مناجاة للذات. بل هي دراسة مؤرخ للمعنى، مؤرخ سيكولوجي يكتب "تاريخ الجنون ذاته، في صدقه، وقبل الإمساك به من طرف المعرفة".

في عصر النهضة كان الجنون ما يزال حاضرا أمام المجتمع وحتى أمام العقل: فهو واقع على حدود العالم، والإنسان والموت كصورة للقيامة. ولعله ابتداء من "إيرازم" والنزعة الإنسانية تم الإمساك به بالتدريج ضمن عالم القول. لكن هذا التحليل النقدي لا ينفي الوجه الآخر المأساوي مع بوش (أو بروغيل). إن جناح المجانين، المليء بأوجه غاضبة، والذي ينغرس بالتدريج في ليل العالم، ضمن المشاهد التي تتحدث عن السيمياء العجيبة للمعارف. وعن التهديدات الخرساء بالبهيمية وعن نهاية الزمن. إن الحساسية

تجاه الجنون مرتبطة بحضور العديد من التخيلات. فالجنون ما يزال لدى مونتاني بمثابة نقطة حادة وخطيرة داخل العقل، وكأنه منه بمثابة موقع متقدم.

أما القرن السابع عشر فقد اختفى هذا المظهر المأساوي - على الأقل من الشعور الواضح. فالجنون الكبير الباروكي[1] فقد اختزل إلى الصمت. والإشكالية الديكارتية تظهر ذلك بجلاء. إذ على العقل أ يحمي نفسه من الخطأ ومن الوهم، وتلك هي مهمة الشك، الذي هو عمل بطولي من طرف الإرادة. لكن العقل لا يمكن أن يحتمل حبة خردل من الحمق، لأن العقل تحكم في الذات وسيطرة عليها، في حين أن الحمق هو إفلات الزمام من يد الذات: فالإنسان يمكن أن يكون أحمقا، لكن الفكر لا يمكن أن يكون مجنونا. وهكذا فالعقل والجنون يستبعد كل منهما الآخر استبعادا كليا. واختيار العقل، الذي يبعد عنه ضلال العقل، يتم على أرضية من الأخلاق: فرفض الروح الخبيثة هو بمعنى ما رفض لإرادة منحرفة، أي إلى حد ما لإرادة حمقاء. وهذا الإبعاد للجنون يتحقق في مجال المؤسسات بواسطة الاحتجاز. فبما أن الجنون قد أبعد ونفي، فإنه يجب احتجاز المجنون، حتى ولو كان المجنون الملك، إذ لم يعد له مكان ضمن مجتمع الناس الأحرار. ولو أن "سيرفانتيس" كان ما يزال على قيد الحياة لتم احتجازه. فالاحتجاز فعلا مقولة حقيقية من مقولات العصر الكلاسيكي. إنه على وجه الخصوص ما يستخلص فوكو معناه بنفاذ بصيرة لا يقارن. لقد أنجز القرن السابع عشر هذه القطيعة الكبرى العقل واللاعقل. هذه القطيعة التي لا يعتبر الاحتجاز سوى تعبير مؤسسي عنها. والتي ما فتئت قائمة بشكل آخر ضمن محبتنا الطبية والوضعية للبشر. أما العصر الكلاسيكي فيرى في مختلف أشكال الجنون ذروة النقائض فالمجنون، وقد أغلق عليه مع المرضى بداء الزهري، ومع الفساق والمتهتكين واللواطيين، كائن ذا

---

[1]) الباروكي أسلوب فني انتشر في القرن السابع عشر بأوروبا معارضا أسلوب عصر النهضة الكلاسيكية، يتميز الأسلوب الباروكي بكثرة انحناءاته وبكثرة وتعقد زخارفه وبحركيته. (م).

علاقة بالبشر. وبالإرادة المنحرفة. إن للاحتجاز دلالة أخلاقية أكثر منها طبية: "إنه تطهير ناجح". إن الجنون مشاغبة، وهو موضوع نظرة من أجل تنشئة الرجال الصالحين. أما الأحمق فقد اختار التيه العقلي، أي اختار الجانب الحيواني في الإنسان. يجب إذن إخراج هذا الجنون المحدث للاضطراب لإرجاعه إلى ما وراء السياج. وهكذا تأخذ المآوي صورة أقفاص تعرض فيها الكائنات الوحشية. إن المنزل الخاص بالاحتجاز. وهو منزل خاص بالإصلاح وإعادة الاعتبار في نفس الوقت، يمتلك نوعا من القدسية. إنه "أرض أجنبية". وهو ما لا يمكن ن يكون دون تبادل. إذ أن الإنسان السليم يمكن أن يقرأ فيه الحركة الملازمة لسقوط الممكن في الحيوانية. وكأنه أمام مرآة.

وهذا ما يفترض، لدى هذه العقلانية، أن الجنون يبتدئ بالضبط عند النقطة التي تضطرب فيها علاقة الإنسان مع الحقيقة. فالجنون لا يمكن أن يتحدث عنه إلا من الخارج: فقد عرف القرن السابع عشر خطابا عن الجنون لا خطاب الجنون. إنه في حد ذاته "خطاب هذياني"، أي خليط من الحلم ومن الخوف. إن الجنون بالنسبة لفيلسوف مثل مالبرانش، تخيل محض لأنه فكر أعمى، أو بالأحرى منذهل، كما يقول فوكو، بالمعنى الذي يعطيه "نيكولا"[1] لهذه الكلمة عندما يتساءل عما إذا كان للقلب نصيب في كل "انذهالات" النفس. وكذا أليس في العصر الكلاسيكي وجود لأدب حول الجنون. كيف يمكن أن يصدر الجنون لغة حقيقية حول ذاته، والحال أنه ليست هناك حقيقة إلا إذا كانت صادرة عن العقل، وإن العقل ينفي ويبعد الجنون؟ يتعين انتظار "حفيد رامو"[2] -وبصورة ملتبسة "ساد"- حتى يستطيع الجنون أن يتحدث عن نفسه بصيغة المتكلم. في "حفيد رامو" هاته، التي هي رواية مضادة لديكارت أكثر من

---

[1]) نيكول بيير مفكر أخلاقي فرنسي (1625-1695) من أعماله "مقالات في الأخلاق" وبالاشتراك مع أرنو كتب "منطق بور روايال".

[2]) رواية لديدرو (1762).

لوك كله ومن فولتير مله ومن هيوم كله، نستطيع أن نكتشف عن طريق الاستعادة مصدر كل ما سيقوله الجنون عن نفسه من نيتشه إلى أرتو "إن ما يقوله الحمق عن نفسه هو، بالنسبة لفكر وشعر بداية القرن التاسع عشر، ما يقوله أيضا الحلم في فوضى صوره: حقيقة عن الإنسان قديمة جدا، وقربة منه جدا، وصامتة جدا، ومهددة له جدا، حقيقة تحت كل حقيقة، وهي أقرب الحقائق إلى مولد الذاتية، والأكثر انتشارا على مستوى الأشياء، حقيقة هي أعمق انسحاب لفردية الإنسان والشكل الأولي للكون". ونذكر بإصرار كتابا هاما لألبير بيغان عن "الروح الرومانسية والحلم".

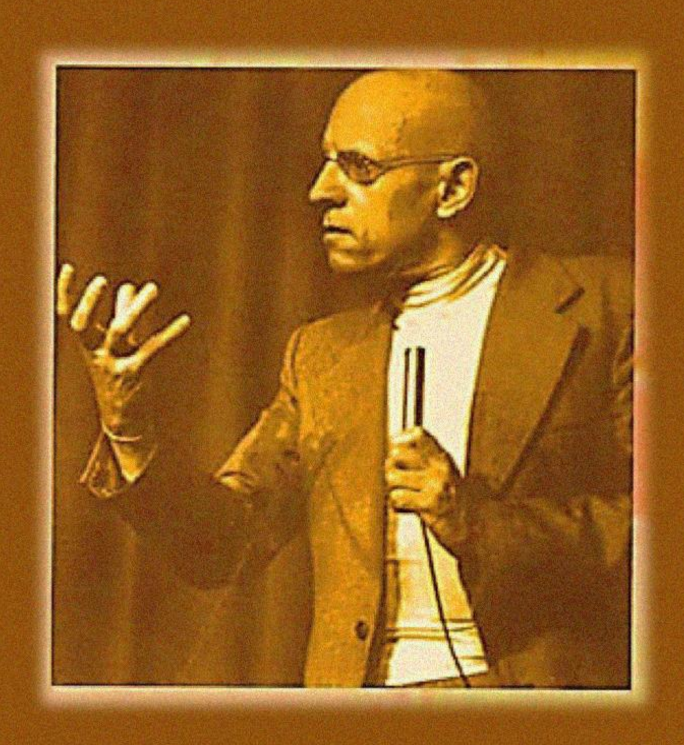
إن الجنون لا يوجد إلا في مجتمع، وبالنسبة له: إنه واقعة متعلقة بالحضارة وتاريخه في العصر الكلاسيكي يظهر أن الطبيب العقلي لم يبدع فصلا من فصول علم الأمراض النفسي بقدر ما صادق على قرارات وأوضاع وممارسات كانت موجودة قبله وكان هو يزكيها. إن فوكو لا يفضي مصداقية على معرفة معينة: بل يفسر وهما، "فالنظرة" و"التشييئ" يتعلقان بجنون تجريبي يمكن أن نسميه بالفصام (السكيزوفرينيا) لنوحي بأننا نمارس العلم، أي بجنون ظاهراتي، إذا صح القول، يشبه إلى حد ما الخطأ، لكنه يتجنب ويتجاهل الجنون الحقيقي، الجنون في ذاته، ذلك الجنون الذي هو عبارة عن تساؤل حول الإنسان ومساءلة للإنسان وتساؤل مستمر حول الإنسان. "تلك هي سلطة الجنون: صياغة هذا السر الذي لا معنى له والمتعلق بالإنسان في أن النقطة القصوى لسقوطه هي صباحه الأول، وأن مساءه يكتمل على شفا ضيائه الفنيّ، وأن النهاية فيه هي إعادة البدء".

إن فكر فوكو ما يزال سائرا في طريقه، ولعل لدينا ميلا إلى تجميده، إذا ما راعينا فقط كتابه الأخير "الكلمات والأشياء" وبعض الصيغ المثيرة. وقد أعلن فوكو نفسه بأن البنيوية ليست سوى أداة لتقديم صياغة علمية لمضمون آت من مكان آخر، وهي أيضا منهج غير جديد، بل هي "الوعي اليقظ والحذر الذي يسم المعرفة

المعاصرة". لعل نهاية النزعة الإنسانية ليست سوى نهاية أحد أشكال النزعة الإنسانية. وكتابه حول الجنون يظهر بأنه يبحث عن حقيقة للإنسان خارج أو بالأحرى بعيدا عن القسمة القائمة بين العقل واللاعقل. وهو لم ينف تحليلاته للحلم. أن نيتشويته تكشف لنا عن حس مأساوي منبث في ثنايا كتاباته. ولعله يؤكد أنه يجب قتل الإنسان من أجل إيجاد الإنسان الأعلى، لكن أي إنسان؟ هل ليس هذا "الانذهال" الذي نجد أنفسنا دوما مقذوفين أمامه علامة على أن هذه الإنسانية العليا هي بالأحرى المصدر الأصلي الذي يعيد الإنسان، انطلاقا منه، خلق إنسانيته باستمرار؟ أن يريد المرء وأن يجب أن يتحدث الجنون -كما هو الحال في "حفيد رامو"- بصيغة المتكلم، أليس ذلك تعبيرا عن الرغبة في امتلاء الأنا؟ وبعيدا عن القرن السابع عشر، ألا يستشعر فوكو الحنين إلى عصر أكثر كلاسيكية. عصر الإغريق حيث لم يكن "اللوغوس" -بسبب أنه لم يكن قد قطع علاقته مع "الخليط"- يعرف أي نقيض وظل أوليا وغير منقسم، وسابق على كل حرب، وعلى كل تناقض وعلى كل انفصال؟.

ترجمة: د. محمد سبيلا

فهــرس



ميشال فوكو فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون", وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة".